U d'/of OTTAWA
39003000315316

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/doctrinephilosop00delo

FEV 28 1972

DOCTRINE PHILOSOPHIQUE

DE BOSSUET

SUR LA CONNAISSANCE DE DIEU.

DOCTRINE PHILOSOPHIQUE

DE

BOSSUET

SUR LA

CONNAISSANCE DE DIEU

PAR

ADRIEN DELONDRE,

Professeur de Logique au Lycée de Toulouse, docteur ès-lettres.

PARIS,

AUGUSTE DURAND, LIBRAIRIE,

RUE DES GRÈS-SORBONNE, 5.

1855

BX
4705
.B7
D4
1855

A MES MAITRES,

M. Jules Simon et M. Emile Saisset,

Témoignage d'affectueuse reconnaissance.

AVANT-PROPOS.

Bossuet a été depuis quelques années l'objet de nombreux et importants travaux, qui tous portent sur l'ensemble de ses idées philosophiques (1). Notre dessein n'est pas de revenir sur ces considérations générales et de donner, à notre tour, une appréciation de la philosophie de Bossuet. Nous nous proposons simplement d'exposer un point de sa philosophie, à savoir : la *Connaissance de Dieu*, d'éclairer, autant qu'il nous sera possible, cette

(1) Nous citerons, dans l'ordre des publications, M. Jules Simon, *Introduction aux Œuvres philosophiques de Bossuet*, 1843. — M. de Lens, *Introduction aux Œuvres philosophiques de Bossuet*, 1843. — M. Damiron, *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au dix-septième siècle*. T. II, p. 670, 1846. — *Essai sur la Philosophie de Bossuet*, Lecoffre, 1846. — M. Nourrisson, *Essai sur la Philosophie de Bossuet*, avec des fragments inédits, 1852. — M. Bouillier, *Histoire de la Philosophie cartésienne*. T. II, p. 219, 1854. — M. Poujoulat, *Lettres sur Bossuet à un homme d'Etat*, 1854.

partie de sa doctrine, de discuter les solutions qu'il donne des principaux problèmes de la Théodicée, de les comparer avec celles des plus grands philosophes, et d'arriver à une conclusion dogmatique sur l'existence de Dieu, ses attributs et ses rapports avec le monde. Nous espérons prouver que la doctrine philosophique de Bossuet sur la *Connaissance de Dieu,* est la plus claire, la plus profonde et la plus certaine qui puisse être proposée à la croyance du genre humain. Puissent les vérités sublimes qu'enseigne ce grand évêque, le dernier père de l'Église, ne rien perdre de leur pureté en passant par des lèvres profanes !

INTRODUCTION.

« Celui-là est savant, dit Saint-Chrysostôme,
» qui ne sait pas seulement où il faut s'avancer,
» mais où il faut s'arrêter. »
(Bossuet. Premier sermon pour le dim. de la Quinquag. Premier point. Tom. v. p. 370.) (1)

I.

Il y a deux sortes d'esprits qui se partagent la direction intellectuelle de l'humanité : les uns sont trop défiants, les autres trop sûrs d'eux-mêmes ; ceux-là n'estiment pas assez la raison, ceux-ci ont une trop haute idée de sa force ; les premiers n'osent pas s'avancer, les derniers ne savent pas s'arrêter ; ils vont toujours en avant, et, dans leur témérité, ils soulèvent toutes les

(1) Toutes nos citations se rapportent à l'édition des Œuvres complètes de Bossuet, par Outhenin-Chalandre ; Besançon, 1840.

questions, ils sondent tous les problèmes, ils scrutent toutes les profondeurs, ils élèvent système sur système; encore un peu plus outre, et ils vont atteindre jusqu'au ciel : mais le plus léger souffle de la vérité renverse ce monument fragile de l'orgueil, et la nouvelle tour de Babel s'écroule sur elle-même, entraînant la raison dans sa ruine, et avec la raison toute science et toute vérité. Et alors les premiers de crier victoire. Triste victoire! C'est le triomphe de l'ignorance sur la science, du doute sur la certitude, des ténèbres sur la lumière, de la mort sur la vie; c'est le triomphe du néant. Triste victoire! Elle renverse le dernier rempart élevé contre les assauts du scepticisme, elle écrase le dernier champion de la vérité, elle éteint la dernière lueur qui brillait sur le monde, et guidait l'humanité, dans sa marche à travers les siècles, vers le but suprême de tous ses efforts, de toutes ses luttes, de toutes ses aspirations, vers la vérité, vers Dieu.

Douter, voilà donc le terme commun où arrivent les deux sortes d'esprits dont je viens de parler! Seulement les uns, par impuissance ou par lâcheté, se sont condamnés au doute tout d'abord, et les autres, après de longs et pénibles efforts, sont arrivés au doute par l'excès même de leur force et de leur courage. Spectacle déplorable! Lorsqu'il s'agit de combattre, nous voyons les uns briser leurs armes dans leurs mains, et les autres les tourner contre eux-mêmes. Quel parti faut-il donc prendre? Faut-il se résigner froidement à douter toujours? ou bien aspirer à tout comprendre, et finir par désespérer à jamais de la vérité? Faut-il que toute

notre vie soit un long et profond sommeil, ou une agonie sans repos et sans espoir? Faut-il mourir sans avoir vécu, ou consumer sa vie dans une perpétuelle agitation, dans une fièvre brûlante, dans une mort de tous les instants? Gardons-nous de choisir entre ces deux partis : ils sont tous deux également funestes.

Entre l'homme et la vérité il y a un abîme, abîme large, profond, escarpé, au fond duquel un torrent roule ses flots en furie. La foule des humains s'arrête sur les bords; que vont-ils faire? Après une si longue et si pénible marche vers un but lointain, s'arrêteront-ils sur cette plage aride et brûlante à regarder l'eau qui vient battre les flancs du rocher, quand sur l'autre bord s'étendent de vertes prairies, de riants vallons, de frais ombrages sous un ciel pur? Les plus lâches s'y sont déjà résignés : « Non, disent-ils, ce n'est pas pour nous que verdissent ces prairies, ce n'est pas pour nous que s'élèvent ces ombrages, ce n'est pas pour nous que brille ce ciel pur; cet avenir de bonheur n'est pas fait pour nous. » Et ils se roulent sur le sable qui brûle, sous le soleil qui dévore, dans le désespoir qui ronge et qui tue. Quelques-uns plus jeunes, plus intrépides, s'élancent dans l'abîme, et luttent avec courage contre l'impétuosité du torrent; déjà ils ont franchi presque tout l'espace qui les séparait de l'autre bord, déjà ils relèvent la tête avec orgueil; un dernier effort et le but est atteint. Mais, ô malheur! leurs forces épuisées les abandonnent au moment même où ils vont toucher le port, le courant les entraîne, et ils vont se briser sur les rochers. Les plus sages repoussent également et cette honteuse faiblesse

qui attend la mort sans chercher à la fuir, et cette ardeur insensée qui brave inutilement le danger ; confiants dans leur force, mais redoutant les défaillances auxquelles cette force est sujette, ils s'assurent contre le péril par un mutuel appui et rassemblent toute leur énergie pour franchir le redoutable torrent. Ils vont lentement d'abord, et il semble qu'ils n'arriveront jamais au but tant désiré. Mais leur marche prudente et mesurée est plus sûre, leurs forces habilement ménagées ne leur font pas défaut, ils approchent toujours ; bientôt un cri de joie et de triomphe se fait entendre : ils ont atteint l'autre rive, et vont goûter dans un doux repos la récompense de leurs efforts.

Que l'homme sache donc et sa force et sa faiblesse : qu'il ait de sa raison une haute idée, mais qu'il se défie de lui-même ; qu'il s'estime son prix. Entre l'ignorance absolue et la science absolue il y a un milieu, et c'est dans ce milieu qu'il faut chercher la véritable condition de l'homme. *L'homme n'est ni ange ni bête*, disait Pascal. (1) Il doit donc réprimer cette curiosité indiscrète qui veut pénétrer jusqu'au fond des choses, mais il ne doit pas non plus se condamner à une honteuse ignorance. Il faut qu'il tienne au milieu des autres êtres la place et le rang que le Créateur lui a assignés : il ne lui est pas permis de s'abaisser au niveau de la brute, mais il ne lui est pas permis non plus de chercher à s'élever au-dessus de sa nature. L'homme doit désirer de savoir, mais il doit se résoudre à igno-

(1) Pascal. *Pensées*. Edit. Havet. p. 106.

rer plus encore qu'il ne sait. Socrate avouait humblement son ignorance, docte ignorance qui est le fruit d'une science modeste et prudente, et qu'il ne faut confondre ni avec le doute obstiné des sceptiques, ni avec les négations orgueilleuses des sophistes. Depuis Socrate bien des siècles se sont écoulés, bien des sciences nouvelles se sont produites, bien des progrès ont été faits, bien des vérités découvertes, et cependant que de mystères nous environnent de toutes parts! Il semble que la vérité ne nous laisse approcher d'elle que pour nous convaincre davantage de notre ignorance (1). Et en effet, la philosophie la plus sublime arrive nécessairement à un degré au-delà duquel elle ne peut plus s'élever, elle finit par rencontrer une barrière infranchissable qui arrête l'emportement de son vol; elle ne peut faire autre chose que reculer les limites de son ignorance. « La science, disait Royer-Collard, aura été portée au plus haut degré de perfection qu'elle puisse atteindre, elle sera complète, quand elle nous mènera puiser l'ignorance à sa source la plus élevée. » (2)

Mais quelles sont les limites de la science et de l'ignorance? Que devons-nous savoir, et que devons-nous ignorer? Tel est le problème que la vraie science doit s'attacher à résoudre. « Celui-là est savant qui ne sait pas seulement où il faut s'avancer, mais où il faut s'arrêter.» (3)

(1) « Les sciences ont deux extrémités qui se touchent : la première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant, l'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes, qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien, et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis. » Pascal. Edit. Havet. p. 49.

(2) *Fragments* de Royer-Collard. *Œuvres* de Reid. t. IV. p. 305.

(3) Bossuet. 1er *Sermon pour le Dim. de la Quinq.* 1er point. t. V. p. 370. — St-Chrysost. *Homil.* VIII. in epist. II. ad tim. t. XI. p. 711.

Cette parole de Saint-Chrysostôme, citée par Bossuet, est bien simple en apparence, et cependant elle a une grande profondeur. Lorsque la raison humaine a été compromise par son orgueil, ses excès et ses folies bien plus encore que par sa faiblesse, ses incertitudes et ses découragements, le rôle de la science est de définir le domaine de la raison. Et c'est surtout dans la science qui a Dieu pour objet que cette sage méthode doit être mise en pratique. Dans cette science tout est mystère pour nous; c'est une mer sans rivages sur laquelle nous errons comme au hasard, au milieu des écueils, sans guide, sans boussole, sans étoile : comment le frêle esquif qui nous porte ne se briserait-il pas? Notre point de départ est la notion d'un être incompréhensible, et notre but est la connaissance de cet être dans sa nature intime, dans ses attributs, dans ses rapports avec le monde : quelle base étroite pour un si vaste édifice! Il s'agit de franchir la distance du fini à l'infini : quel abime! Et qui peut se flatter d'arriver à l'autre bord sans faire un faux pas? N'avons-nous pas de trop illustres exemples de ces chûtes terribles? L'athéisme et le panthéisme, sous les diverses formes que ces deux systèmes ont revêtues, n'ont-ils pas eu leurs partisans à tous les âges de la philosophie? Et tous les philosophes même qui ont maintenu fortement l'existence réelle et distincte du fini et de l'infini avec le dogme de la création, n'ont-ils pas échoué presque toujours en voulant expliquer les rapports de ces deux natures? Ne les avons-nous pas vus trop souvent accommoder la nature de Dieu aux exigences de leurs systèmes, dénaturer ses attributs, défigurer sa science, sa puissance,

sa providence? Ne les avons-nous pas vus aussi refaire l'homme à leur manière, et s'inscrire en faux contre le témoignage irrécusable que la conscience donne à chacun de sa nature, de ses facultés, de sa liberté ?

A toutes ces erreurs il n'y a qu'un remède : contenir la raison dans les justes limites où elle doit être renfermée. C'est là sans doute une œuvre difficile, si l'on en juge par les égarements de la philosophie à tous les âges de l'humanité, mais nous ne pouvons, nous ne devons pas croire que ce soit une œuvre impossible ; et parce que la plupart ont échoué dans cette tentative, nous ne devons pas désespérer à jamais du succès. L'expérience des siècles passés peut nous être ici d'un grand secours, et l'histoire des systèmes philosophiques, loin d'être pour nous une cause de découragement, doit être un motif d'espérance. Non, nous ne sommes pas condamnés à nous agiter éternellement dans le même cercle d'erreurs, à refaire toujours une route qui nous ramène toujours au point de départ, à marcher sans fin ni repos vers un but qui fuit toujours devant nous. Les erreurs du passé sont une leçon pour l'avenir. La chûte de celui qui marche le premier avertit celui qui le suit, et le préserve du danger. L'histoire de la philosophie ne nous est pas moins utile, par ce qu'elle nous montre d'erreurs à éviter, que par ce qu'elle nous offre de vérités à retenir. Il y a dans l'histoire une logique vivante qui redresse l'esprit d'une manière beaucoup plus sûre que toutes les règles du syllogisme. Laissons donc des esprits chagrins et malades étaler pompeusement la longue liste de nos erreurs pour nous jeter dans un funeste découragement ; sachons, au contraire, tirer de

ces erreurs mêmes un salutaire enseignement, sachons y puiser une force nouvelle. Oui, l'homme dans tous les temps a pu se tromper ; oui, sa raison est faible et chancelante, et son jugement facilement détourné vers l'erreur ; mais toutes ces misères-là même prouvent sa grandeur, ce sont misères de grand seigneur, comme disait Pascal. (1) L'esprit humain n'est sujet à l'erreur que parce qu'il est capable de vérité, il ne peut faire un mauvais usage de sa raison que parce qu'il est capable d'en bien user ; s'il reconnaît qu'il s'est égaré, c'est qu'il a fini par trouver la bonne voie ; s'il s'aperçoit qu'il a mal jugé, c'est qu'il a su redresser son jugement ; la conscience de sa faiblesse même lui est un témoignage de sa force. L'histoire de la philosophie, sainement interprétée, nous montre non-seulement les erreurs de la raison humaine, mais encore les causes de ces erreurs, et la principale cause, c'est que, dans les questions les plus difficiles, et particulièrement dans celles qui ont rapport à la nature de Dieu, les philosophes n'ont pas su s'arrêter à temps. De là tous ces systèmes dont on ne parle guère aujourd'hui que pour les réfuter, et qui sont le témoignage de notre orgueilleuse faiblesse ; de là toutes ces vaines hypothèses qui ne se recommandent que par leur hardiesse et leur originalité ; de là ces erreurs de génie qui ravissent l'admiration des hommes, mais qui ne nous font pas faire un seul pas dans la connaissance de la vérité.

Aussi, je le répète, nos efforts constants doivent ten-

(1) Pascal. *Pensées*. Ed. Havet. p. 19.

dre à marquer les limites de la raison, et à circonscrire le champ dans lequel elle doit s'exercer librement. C'est là le seul moyen de faire que la science ne soit plus stérile en vérités et féconde seulement en erreurs ; c'est aussi le seul moyen d'obtenir que la science ait plus d'influence et plus d'autorité sur les hommes en ayant plus de droits à leur respect. Sans doute la popularité n'appartient pas ordinairement à ceux qui tentent de contenir les esprits, de modérer leur ardeur, de réprimer leur fougue et leur emportement. Mais qu'importe à la science cette vaine popularité qui n'a qu'un jour? Ce qui lui importe, c'est la possession de l'éternelle vérité, et c'est par là seulement qu'elle peut obtenir une influence légitime et durable sur les esprits.

II.

Telles sont les considérations qui nous ont porté à prendre Bossuet pour notre guide, afin de marcher avec lui d'un pas ferme et sûr dans la voie de la vérité. C'est sous le patronage du savant évêque de Meaux que nous nous hasardons à aborder les périlleuses régions de la métaphysique, et à tenter la solution des difficiles problèmes que soulève l'étude de Dieu, de ses attributs et des ses rapports avec le monde.

Nul autre que Bossuet ne nous a paru réunir dans une plus juste mesure cette fermeté d'une raison forte et con-

vaincue, affirmant avec autorité les vérités fondamentales de la science, et cette réserve d'une raison prudente et sévère, confessant son ignorance sur les matières qui dépassent la portée de l'esprit humain. Bossuet ne s'aventure jamais dans les questions où la vérité n'apparaît pas avec une évidence parfaite, il sait ignorer ce qu'il ne peut pas pénétrer, il se garde bien de cette manie des systèmes qui porte tant de préjudice à la science de la vérité. Il conserve toujours ce bon sens supérieur qui sait distinguer le certain de l'incertain, qualité précieuse qui n'est pas le signe de la faiblesse et de l'impuissance, comme on le croit trop communément, mais qui est au contraire la marque d'un esprit véritablement puissant, d'un esprit maître de lui-même et capable de grandes choses.

Tel est le caractère le plus saillant de la méthode philosophique de Bossuet. Fidèle à l'esprit de la méthode de Descartes, il adopte l'évidence comme le critérium de la vérité et la règle de la raison, et il se sert de cette règle non moins pour douter, quand il y a lieu, que pour affirmer avec certitude. « C'est une partie de bien juger, dit Bossuet, que de douter quand il faut. Celui qui juge certain ce qui est certain et douteux ce qui est douteux, est un bon juge. Par le bon jugement on se peut exempter de toute erreur ; car on évite l'erreur non-seulement en embrassant la vérité quand elle est claire, mais encore en se retenant quand elle ne l'est pas. Aussi la vraie règle de bien juger est de ne juger que quand on voit clair. » (1)

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu et de soi-même.* Chap. 1er. art. 16. t. IX. p. 561.

Dans un de ses sermons, Bossuet dit aussi qu'il ne faut pas se laisser emporter à juger précipitamment, mais qu'il vaut mieux s'arrêter et demeurer en suspens que de prendre mal son parti. (1) Dans la Logique, Bossuet expose la même règle avec une précision remarquable : « Deux choses, dit-il, sont données à notre esprit, de juger et de suspendre son jugement. Il doit pratiquer la première où il voit clair, sans préjudice de la suspension dont il doit commencer d'user seulement où la lumière lui manque. (2) « Ainsi Bossuet veut que nous nous servions de cette lumière de l'évidence, et que nous allions jusqu'où elle nous mène ; mais il veut aussi que nous sachions nous arrêter où elle nous fait défaut ; il veut que nous suspendions notre jugement à l'égard des choses douteuses, et il veut surtout que nous usions de cette belle et de cette sage réserve, lorsque nous raisonnons des choses divines et des conduites profondes de la Providence. C'est cette même règle que Pascal énonçait dans cette phrase remarquable : « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut et se soumettre où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison. » (3) Nous retrouvons encore cette règle dans la Logique de Port-Royal (4), et l'on peut dire que toute la philosophie du

(1) Bossuet. 1er *Sermon pour le Dimanche de la Quinquag.* 1er point. t. v. p. 367.

(2) Id. *Traité du Libre arbitre.* Chap. IV. t. IX. p. 14.

(3) Pascal. *Pensées.* Edit. Havet. p. 184.

(4) *Logique* de Port-Royal. 4me part. chap. 1.

XVIIe siècle adopte cette sage méthode dont Descartes a donné le premier le précepte et l'exemple. (1)

Bossuet admet donc l'autorité de la raison guidée par la lumière de l'évidence, mais en même temps il reconnaît son infirmité. Il accepte la philosophie tout en avouant son insuffisance, et l'on pressent que, pour aller plus loin, Bossuet aura recours à une autre lumière. C'est ainsi qu'il concilie avec une admirable fermeté la raison et la révélation, la science et la foi, la philosophie et la religion. Bossuet est un philosophe : qui pourrait en douter en lisant le traité du *Libre arbitre* écrit tout entier avec les seules lumières de la raison et sans le secours de la foi; le traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* où, sauf en un seul passage (2), il n'y a pas une allusion aux vérités révélées; la déclaration même de Bossuet écrivant à Leibnitz ces paroles remarquables : « Autant que je suis ennemi des nouveautés qui ont rapport avec la foi, autant suis-je favorable, s'il est permis de l'avouer, à celles qui sont de pure philosophie, parce qu'en cela on doit et on peut profiter tous les jours. » (3) Et ne croyez pas que Bossuet prétende en-

(1) M. de Beausset a caractérisé d'une manière remarquable ce côté de la méthode de Bossuet. « En philosophie, Bossuet n'admet jamais que ce qui est démontré; et aussitôt que le flambeau de la raison cesse de l'éclairer, cet homme dont on a peine à suivre le vol rapide jusqu'à la hauteur où l'essor de son génie le porte toujours, s'arrête tout-à-coup, et ne craint pas d'avouer son ignorance. » *Hist. de Bossuet.* Liv. IV. n° 17. p. 170.

(2) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu et de soi-même.* Chap. IV. art. 11. t. IX. p. 662.

(3) Id. *Lettre* 177. *A Leibnitz.* Août 1693. t. XVII. p. 270.

fermer la raison dans le cercle étroit des vérités qui n'ont qu'un intérêt purement spéculatif, et qui n'importent pas essentiellement à la vie morale et religieuse de l'homme : non, Bossuet permet à la philosophie d'aborder les plus hauts problèmes de la morale et de la théodicée, et il laisse même éclater sa douleur et ses regrets de voir que la philosophie cartésienne est sur la pente fatale de l'hérésie, et que *l'église va perdre tout le fruit qu'elle en pouvait espérer, pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme.* (1) Bossuet, d'ailleurs, ne craint pas d'avouer que la Connaissance de Dieu est la plus certaine et la plus nécessaire de toutes celles que nous avons par *raisonnement* (2), et il ne parle pas seulement de l'existence de Dieu, il parle aussi de sa nature, de ses principaux attributs, de ses rapports avec le monde, de sa puissance créatrice qui a tiré le monde du néant, et qui l'a fait avec une entière liberté, de sa puissance providentielle qui gouverne tout l'univers, sans porter préjudice au libre arbitre de l'homme. Toutes ces grandes notions nous sont données, Bossuet le répète plusieurs fois, par la *raison, par la seule raison, par la raison naturelle, par la seule raison naturelle*, et cela de la manière la plus claire, avec l'évidence la plus complète, avec la plus entière certitude. (3) Il va même jusqu'à dire, dans un de

(1) Bossuet. *Lettre* 139. *A un disciple du P. Malebranche*, 21 mai 1687. t. XVII. p. 204.

(2) Id. *Traité du Libre arbitre*. Chap. IV. t. IX. p. 19.

(3) Id. Ibid. Chap. III et IV. passim.

ses sermons, en parlant de ce mouvement par lequel l'âme de tout homme s'élève naturellement jusqu'à Dieu : « C'est une adoration que les païens mêmes rendent, sans y penser, au vrai Dieu; c'est le *Christianisme de la nature*, ou, comme l'appelle Tertullien, le témoignage de l'âme naturellement chrétienne. » (1)

La raison est donc pour Bossuet un instrument légitime de connaissance en matière de philosophie ; mais elle est pour lui quelque chose de plus, elle est le point de départ et le fondement de la foi. Un docteur protestant, Jurieu, avait écrit que la foi commence et que la raison accomplit : « Un autre aurait dit, reprend Bossuet, que l'Ecriture confirme et achève ce que la lumière naturelle avait commencé. » (2) Et, en effet, la raison pose la première pierre de l'édifice que la foi termine et couronne ; Bossuet a bien compris cette grande vérité. Il l'enseigne formellement dans sa *Logique* : « Ce n'est pas, dit-il, que l'autorité soit sans raison, car la raison elle-même nous montre quand il faut céder à l'autorité. » (3) Il est plus explicite encore dans le passage suivant des *Avertissements aux protestants* : « Je crois, dit-il, tout ce qui est vrai, tout ce qui est conforme à la raison ; ce qui implicitement comprend tout et même la foi chrétienne, puisque sans doute elle est conforme à la vérité, et que

(1) Bossuet. 1er *Sermon pour la fête de la Circ. de N. S.* Init. t. v. p. 249. — Tertull. *Apolog.* XVII.

(2) Id. *Sixième avertissement sur les Lettres de M. Jurieu.*

(3) Id. *Logique.* liv. III. Chap. 18.

notre culte, comme dit saint Paul, est raisonnable. » (1) Et, en effet, on peut bien fixer des bornes à la raison humaine ; on peut lui dire ce que Dieu dit dans l'Ecriture à la mer qu'il enferme dans des rivages : « Tu n'iras pas plus loin. » (2) Mais nier absolument l'autorité de la raison, mais prétendre que par les lumières naturelles nous sommes fatalement conduits à l'erreur, c'est renverser la foi avec la raison qui en est la base, c'est détruire du même coup la philosophie et la religion, c'est condamner l'homme à un scepticisme irrémédiable. Bossuet ne partageait pas l'opinion de Huet, son collaborateur dans l'éducation du Dauphin, sur la nécessité de sacrifier la raison à la foi, d'enter la religion sur le doute, de faire reposer la doctrine évangélique sur la base chancelante du pyrhonisme ; il ne pensait pas, comme l'évêque d'Avranches, que *pour croire il est utile de ne pas croire*. (3) Un dogmatisme aveugle, fondé sur le scepticisme, répugnait à la haute raison de Bossuet comme à la plupart des grands esprits du XVIIe siècle, chez qui nous remarquons autant d'amour pour la science que de zèle pour la religion, autant de respect pour les droits de la raison que de vénération pour l'autorité de la foi. Nous signalerons, en particulier, Arnauld (4), qui,

(1) Bossuet. *Sixième avertissement*. 3me part., n° CIX. t. XI p. 431 — Conf. Saint-Paul. *Rom.* XII. 1. Rationabile obsequium vestrum.

(2) Job. XXXVIII. 11.

(3) Huet. *Alnetanæ quæstiones*. II. — Conf. *Démonst. Evang.* Préface, n° 4.

(4) *Logique* de Port-Royal. 4me part. Chap. XII.

en fondant la foi sur la raison, s'appuie sur l'autorité de saint Augustin (1), et fait allusion au passage de saint Paul opposé par Bossuet lui-même au ministre Jurieu. Pascal aussi semble subordonner la foi à la raison dans cette pensée où il cite aussi le nom de saint Augustin : « Saint Augustin. La raison ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit se soumettre. Il est donc juste qu'elle se soumette, quand elle juge qu'elle doit se soumettre. » (2) Mais M. Havet a parfaitement démontré, dans son Commentaire des Pensées de Pascal, que cette pensée et quelques autres qui offrent le même caractère, se rapportent à la polémique du jansénisme, et sont une inconséquence formelle à la doctrine de Pascal. (3)

Toutefois, il ne faut pas s'y tromper : si la raison est le fondement de la foi, la raison doit s'incliner humblement devant la foi dans les vérités de l'ordre surnaturel; là elle doit abdiquer, et résigner sa souveraineté entre les mains de la religion. Bossuet ne l'ignore pas. « Il n'y a, dit-il, que deux sortes d'examens à faire dans la lecture d'un livre : l'un pour entendre le sens de l'auteur ; l'autre pour considérer s'il a raison, et juger du fond de la chose. Mais comme ce dernier examen cesse tout-à-fait, lorsqu'on voit certainement que Dieu a parlé, la raison ne doit plus servir de rien que pour bien entendre

(1) Saint Augustin. *Epist.* cxx *à Consentius :* « Absit ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quœramus ; quum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. »

(2) Pascal. *Pensées.* Edit. Havet. p. 185. Conf. p. 373.

(3) M. Havet. *Etude sur les pensées de Pascal.*, p. 19.

ce qu'il veut dire. » (1) Aussi, Bossuet s'élève-t-il avec force contre les protestants qui veulent soumettre l'Ecriture aux interprétations arbitraires de la raison. (2) S'il loue les précautions de Descartes pour éviter la censure de l'Eglise (3), il ne laisse pas de dire qu'il voudrait que Descartes eût retranché quelques points pour être entièrement irrépréhensible par rapport à la foi (4), et il s'oppose de toutes ses forces à la publication de deux lettres inédites sur la *transsubstantiation*, où Descartes lui semble être en opposition avec la doctrine catholique. (5) Il est impitoyable surtout pour les disciples de Descartes qui n'ont pas imité la prudence et la réserve du maître. Malebranche avait avancé, dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, des opinions contraires à l'orthodoxie : Bossuet avertit Malebranche, il s'efforce d'empêcher la publication de ce traité, et, n'ayant pu y parvenir, il décide Arnauld à le réfuter (6) ; mais cela ne lui suffit pas encore, et il suscite à Malebranche un autre adversaire dans la personne de Fénelon, qu'il soutient de ses conseils, de ses observations et même de sa plume. (7) Ce n'est pas seulement sur ce point de la nature et de la grâce, mais sur beaucoup d'autres articles très-importants de la reli-

(1) Bossuet. *Frag. sur l'Euchar.* § II. t. XI. p. 610.

(2) Id. *Ibid.* § 3. t. XI p. 612.

(3) Id. *Lettre* 253. *A M. Pastel.* 24 mars 1701. t. XVII. p. 473.

(4) Id. *Lettre* 254. *Au même.* 30 mars 1701. Ibid. p. 474.

(5) Mêmes lettres. Ibid.

(6) Id. *Lettre* 105. *A l'évêque de Castorie.* 23 juin 1683. Ibid. p. 154.

(7) Le manuscrit de Fénélon porte des corrections et des additions de la main de Bossuet.

gion que Bossuet voit un grand combat se préparer contre l'Eglise sous le nom de philosophie cartésienne, et naître de son sein plus d'une hérésie. (1) Et, en effet, Spinoza plus hardi encore que Malebranche, partant de principes faux et en tirant toutes les conséquences avec une rigueur inflexible, était arrivé à construire un système où il n'y avait plus que le nom de Dieu, puisqu'il confondait Dieu et le monde dans une substance unique, soutien de tous les phénomènes, source de toutes les existences, centre commun de toutes les réalités. Bossuet n'attaque pas directement Spinoza, non plus que Malebranche, mais il lui suscite aussi des adversaires, et il exhorte le P. Lami à publier sa réfutation du système de Spinoza, qu'il croit devoir être utile à la religion. (2) Ainsi Bossuet poursuit avec persévérance les écarts de la raison intervenant dans les vérités de la foi pour les commenter, les modifier ou les détruire ; mais si la raison, docile aux inspirations de la foi, cherche à pénétrer avec prudence, avec réserve, avec humilité, les mystères qui attirent invinciblement la curiosité de l'homme, Bossuet lui rend toute son estime. C'est dans cet esprit qu'il a composé les *Elévations ;* il nous le dit lui-même au commencement de cet ouvrage : « Toute ma connaissance ne consistera qu'à me réveiller et à me rendre attentif aux simples et pures idées que je trouverai en moi-même dans les lumières

(1) Bossuet. *Lettre* 139. *A un disciple du P. Malebranche.* 21 mai 1687. t. XVII. p. 204.

(2) Id. *Lettres* 145 *et* 147. *A Dom. François Lami.* 7 janvier et 26 janvier 1688. t. XVII. p. 220 et 222.

de la foi, ou peut-être dans celles de la raison, aidée et dirigée par la foi même. » (1) Que s'il y a plus d'un mystère qui semble choquer la raison, il ne faut pas nous en étonner; car la raison a ses limites qu'elle ne saurait franchir, et il ne lui est pas toujours permis de comprendre les vérités de la foi. « Ce n'est pas, nous dit Bossuet, que la droite raison soit jamais contraire à la foi; mais il n'a pas plu à Dieu que nous sûssions toujours le moyen de les accorder ensemble. Il faut avoir pénétré le fond des conseils de Dieu pour faire parfaitement cet accord; et il dépend de l'entière compréhension de la vérité que Dieu nous a réservée pour la vie future. » (2) C'est ainsi que Bossuet distingue avec le plus grand soin l'ordre des vérités de la raison et l'ordre des vérités de la foi. Mais les distinguer n'est pas tout : il faut encore les unir; Bossuet ne serait pas dans son rôle d'évêque et de défenseur de la foi s'il ne montrait que la religion est tout aussi nécessaire à la philosophie que la philosophie est nécessaire à la religion. Aussi, bien qu'il respecte la philosophie, qu'il l'estime et la cultive dans une certaine mesure, il regarde cette même philosophie comme impuissante à gouverner l'homme et à le conduire à l'accomplissement de sa destinée. S'agit-il de combattre des passions violentes qui portent le trouble dans notre âme? La raison parle, mais en vain; ses conseils ne sont pas écoutés. « Que ne dirait ici la philosophie de la force, de la puissance, de l'empire de la raison qui est la reine de

(1) Bossuet. *Prière à Dieu*, en tête des Elévat. t. III. p. 405.
(2) Id. *Fragm. sur l'Euchar.* § 5. t. XI. p. 612.

la vie humaine, de la supériorité naturelle de cette fille du ciel sur ces passions tumultueuses, téméraires enfants de la terre qui combattent contre Dieu et contre ses lois? Mais que sert de représenter à cette reine dépouillée les droits et les priviléges de sa couronne qu'elle a perdus, de son sceptre qu'elle a laissé tomber de ses mains? Elle doit régner, qui ne le sait pas? Mais ne perdez pas le temps, ô philosophes, à l'entretenir de ce qui doit être; il faut lui donner le moyen de remonter sur son trône et de dompter ses sujets rebelles.» (1) Or, c'est la religion qui seule possède ce secret; c'est à elle seule qu'il appartient de relever la raison de ses ruines, et de lui rendre toute sa puissance et tout son empire. S'agit-il de guérir les plaies de l'âme et de conduire l'homme vers le bien et la vertu? La philosophie est impuissante à remplir cette tâche, et Bossuet se laisse emporter à d'éloquentes invectives contre les philosophes qui veulent usurper, sans profit pour l'humanité, l'empire bienfaisant de la religion. « Les philosophes charlatans, semblables à ces dangereux empiriques, charment et endorment le mal pour un temps, et pendant cette fausse tranquillité inspirent un secret venin dans la plaie. Ils me font la vertu si belle et si aisée, ils la dorent de telle sorte par leurs artificieuses inventions, que je m'imagine souvent que je puis être vertueux de moi-même, au lieu de me montrer ma servitude et mon impuissance. Ah! superbe philosophie, n'est-ce pas assez que je sois faible, sans me ren-

(1) Bossuet. 1er *Sermon pour le jeudi de la semaine de la Passion.* 1er point. t. v. p. 807.

dre encore de plus en plus orgueilleux? » (1) D'ailleurs, comment la philosophie pourrait-elle exercer une influence salutaire sur la conduite des âmes, lorsqu'elle est sujette elle-même à tant de contradictions et d'erreurs. « Comment puis-je me fier à toi, ô pauvre philosophie? s'écrie Bossuet. Que vois-je dans tes écoles, que des contentions inutiles qui ne seront jamais terminées? On y forme des doutes, mais on n'y prononce point de décisions. » (2) Et Bossuet conclut qu'il ne peut se fier à la seule raison humaine, et que c'est se commettre à un péril manifeste que de n'avoir point d'autre guide qu'elle. Ailleurs il fait encore un tableau bien sombre de la faiblesse de l'esprit humain livré tour à tour à l'incertitude ou à l'erreur? « Que ferai-je? où me tournerai-je, assiégé de toutes parts par l'opinion ou par l'erreur? Je me défie des autres, et je n'ose croire moi-même mes propres lumières. A peine croirai-je voir ce que je vois et tenir ce que je tiens; tant j'ai trouvé souvent ma raison fautive! — Ah! j'ai trouvé un remède pour me garantir de l'erreur. Je suspendrai mon esprit; et retenant en arrêt sa mobilité indiscrète et précipitée, je douterai du moins, s'il ne m'est pas permis de connaître au vrai les choses. Mais, ô Dieu! quelle faiblesse et quelle misère! De crainte de tomber, je n'ose sortir de ma place ni me remuer. Triste et misérable refuge contre l'erreur, d'être contraint de se plonger dans l'incertitude et de désespérer de la vé-

(1) Bossuet. 1er *Sermon sur la fête de la Conception de la Sainte-Vierge.* 2me point. t. VI. p. 631.

(2) Id. 2me *Sermon pour le Dim. de la Quinquag.* 1er point. t. V. p. 385.

rité. » (1) Il ne faut pas croire néanmoins qu'ici Bossuet anéantisse la raison au profit de la foi ; mais il proclame hautement l'insuffisance des lumières naturelles pour soutenir l'homme dans les épreuves de cette vie. Pascal, toujours impitoyable contre la raison qu'il méprise, disait : « Humiliez-vous, raison impuissante ; taisez-vous, nature imbécile. » (2) Bossuet dit aussi : « Taisez-vous, raison humaine ! (3) — « Taisez-vous, pensées humaines ! (4) — Mais c'est qu'alors il est question du secret de la prédestination ou du mystère de la nature de N. S. Bossuet pose des bornes à l'usage de la raison ; il ne veut pas la proscrire tout-à-fait. Il condamne sans pitié cette raison superbe qui empiète sur le domaine de la foi et veut se substituer à la religion ; mais il lui rend sa confiance lorsqu'elle se renferme dans son domaine propre. C'est qu'il ne sacrifie pas plus la religion à la philosophie qu'il ne sacrifie la philosophie à la religion. Au contraire, il s'attache avec une conviction sincère à les unir, afin de les consacrer toutes deux au perfectionnement de l'homme et à l'accomplissement des desseins de la divine Providence. Bossuet est tout à la fois un évêque orthodoxe et un penseur curieux des nouveautés en matière de philosophie, un adversaire des protestants et un partisan du libre examen dans tout ce qui est de pure science, un élève de saint

(1) Bossuet. 3me *Sermon pour la Fête de tous les Saints.* 1er point. t. v. p. 40.

(2) Pascal. *Pensées.* Edit. Havet. p. 121.

(3) Bossuet. *Médit. sur l'Évang.* La Cène. 1re part. 92e jour. t. IV. p. 414.

(4) Id. 12me *Sem.* 16me *Elévat.* t. III. p. 575.

Augustin et de saint Thomas et un disciple de Platon et de Descartes ; il est le soutien de la foi et le défenseur de la raison, et il réunit en lui ces deux caractères opposés sans gêne, sans embarras, sans contradiction. Il n'y a pas deux hommes dans Bossuet : philosophe ou théologien, il est toujours lui-même, il conserve toujours son caractère propre et sa puissante originalité. Quelle est la raison de cette constance parfaite ? C'est que Bossuet admet sans réserve, sans arrière-pensée, avec une entière sincérité et une profonde conviction, les deux principes différents, mais non contraires, qui sont la base de la philosophie et de la religion, principes que des esprits étroits ou peu sincères ont opposés l'un à l'autre, au lieu de les compléter l'un par l'autre, et de les faire servir tous deux à la cause commune de la vérité. Bossuet n'a pas confondu la philosophie et la religion, il les a unies ; et, si étroite que soit cette union, chacune d'elles conserve son caractère, son domaine, son rôle propre et parfaitement défini. La philosophie commence, la religion achève, la philosophie est la base de la religion, la religion est le couronnement de la philosophie : peut-on mieux unir et mieux distinguer à la fois deux puissances qui sont nécessaires l'une à l'autre ? Les isoler serait leur ôter toute leur force ; les confondre serait détruire l'une au profit de l'autre ; les distinguer et les unir, c'est se plier sagement aux desseins de la Providence qui n'a pas cru que l'homme eût trop de ce double secours pour marcher à travers les écueils de cette vie vers la vérité et vers le bien.

. . . . . Alterius sic
Altera poscit opem res, et conjurat amice. (1)

Qu'il nous soit permis de citer ici une page de M. Cousin, où l'illustre écrivain fait ressortir d'une manière frappante ce suprême bon sens, cette infaillibilité de jugement, et, par dessus tout, cet esprit de mesure, de réserve et de conciliation qui est le caractère éminent de Bossuet.

« Ce grand esprit qui peut avoir des supérieurs pour l'invention, mais qui n'a pas d'égal pour la force dans le sens commun, s'est bien gardé de mettre aux prises la révélation et la philosophie : il a trouvé plus sûr et plus vrai de leur faire à chacune leur part, d'emprunter à l'une tout ce qu'elle peut donner de lumières naturelles, pour les accroître ensuite des lumières surnaturelles dont l'église a reçu le dépôt. C'est dans ce bon sens souverain, capable de tout comprendre et de tout unir, qu'est la suprême originalité de Bossuet. Il fuyait les opinions particulières comme les petits esprits les recherchent pour le triomphe de leur amour-propre. Lui ne songeait point à lui-même, il ne cherchait que la vérité, et partout où il la rencontrait, il l'accueillait volontiers, bien assuré que si le lien des vérités d'ordres différents nous échappe quelquefois, ce n'est point un motif de fermer les yeux à aucune vérité. Si on voulait donner un nom d'école à Bossuet, selon l'usage du moyen-âge, il faudrait l'appeler le docteur infaillible. Il n'est pas seulement une des plus hautes, il

(1) Horace. Ars. poet. v. 410.

est aussi une des meilleures et des plus solides intelligences qui furent jamais ; et ce grand conciliateur a bien aisément concilié la religion et la philosophie, saint Augustin et Descartes, la tradition et la raison.» (1)

Puisque Bossuet a un respect sincère et pour la philosophie et pour la religion, puisqu'il trouve dans les vérités de la raison et dans celles de la foi un accord vrai, constant, inaltérable, il s'ensuit que dans la démonstration des grandes vérités qui appartiennent également à la philosophie et à la religion, il doit faire appel à la raison et à la foi, confirmant tantôt le témoignage de la raison par l'autorité de la foi et tantôt les vérités de la foi par les lumières de la raison. Il ne se propose pas d'autre but que la vérité, et, pour ce grand enseignement, il ne veut se priver d'aucune lumière, d'aucun appui, d'aucun secours : de là l'union constante de la raison et de la foi dans la pensée de Bossuet, de là aussi pour nous la nécessité d'aller chercher sa doctrine philosophique sur Dieu non-seulement dans ses ouvrages de pure philosophie, comme le traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, le traité du *Libre arbitre* et la *Logique*, mais encore dans ses écrits théologiques où le savant évêque a toujours donné une juste place à la philosophie et à la raison.

III.

Nous avons vu que Bossuet, tout en avouant la faiblesse et l'insuffisance de la raison, ne la croit pas incapable de

(1) Cousin. *Blaise Pascal*. p. 84.

s'élever jusqu'à Dieu : mais comment s'y élèvera-t-elle? Par quelle voie? Par quel procédé? En d'autres termes, quelle est la méthode philosophique de Bossuet? Nous répondrons d'un seul mot que c'est la méthode psychologique.

Bossuet lui-même prend le soin de nous indiquer sa méthode au commencement de cet admirable traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même* qu'il avait composé pour le Dauphin, et qui se trouve être un des plus beaux monuments de la philosophie du dix-septième siècle. « La sagesse, dit-il, consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même : la connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu. » Ce plan est fermement arrêté dans l'esprit de Bossuet : on peut s'en convaincre en lisant le passage de sa lettre au pape Innocent XI sur l'instruction du Dauphin, où il parle de la méthode qu'il a suivie pour enseigner la philosophie à son royal élève. Là il dit que la philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même pour s'élever ensuite comme par un degré sûr jusqu'à Dieu. Puis il donne à la méthode de Socrate et de Descartes la consécration des Saintes-Ecritures. Il cite d'une part cette parole de l'Evangile : « Considérez-vous attentivement vous-mêmes, » et d'autre part cette parole de David : « O seigneur, j'ai tiré de moi une merveilleuse connaissance de ce que vous êtes.» Il cite encore un mot célèbre de Saint-Paul, que *Dieu nous donne à tous la vie, la respiration et toutes choses*, et il en infère qu'un homme qui sait se rendre présent à lui-même, trouve Dieu plus présent que toute autre chose. Ainsi Bossuet s'attache, comme il le dit lui-même, à *exciter en nous, par la seule considération de nous-mêmes,*

ce sentiment de la divinité que la nature a mis dans nos âmes en les formant. Et cette méthode est aussi simple que féconde. « Car ici, pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même ; et sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences, en remarquant seulement ce qu'il trouve en lui, il reconnait par là l'auteur de son être. » (1) Il est impossible de mieux préciser le caractère et les avantages de cette méthode que nous appelons la méthode psychologique, et qui, malgré de superbes dédains, (2) n'en est pas moins aujourd'hui la seule méthode autorisée par l'expérience et par la raison. Cette méthode n'est pas nouvelle assurément, puisqu'elle date de Socrate, et elle ne saurait être suspecte à personne, puisqu'elle est avouée par Bossuet. Rejeter la méthode psychologique, c'est nous reporter plus de vingt-deux siècles en arrière, c'est rouvrir la voie aux vains systèmes enfantés par une imagination capricieuse et déréglée. Qui ne sait que la science égarée par les hypothèses cosmologiques et théologiques des premiers philosophes de la Grèce, fut ramenée par Socrate à son véritable point de départ, l'étude de l'homme? « Socrate, dit Cicéron, dans son langage expressif, rappela la philosophie du ciel sur la terre, l'établit dans les villes, la fit entrer dans les demeures, et lui assigna

(1) *Lettre au pape Innocent XI.* nº 7. t. IX. p. 519.

(2) Voir le P. Gratry. *De la Connaissance de Dieu.* t. I. p. 53. — Nous regrettons de trouver ce mépris de la méthode psychologique dans un livre remarquable d'ailleurs à tant de titres.

pour étude la vie de l'homme, ses mœurs, la distinction du bien et du mal. » (1) Aristote, Clément d'Alexandrie, Sextus Empiricus, Diogène de Laërte, s'accordent à porter le même jugement sur Socrate. (2) Ainsi, c'est par la méthode psychologique que Socrate rétablit sur sa véritable base la philosophie compromise par les spéculations téméraires des matérialistes ou des idéalistes non moins que par la subtilité des sophistes; et c'est à la réforme socratique que doivent leur naissance les deux grandes doctrines de Platon et d'Aristote. Qui ne sait encore que, quand la scholastique a fait son temps, que le péripatétisme et le platonisme renouvelés par les érudits de la renaissance luttent entre eux pour remplacer la philosophie de l'école, que les excès d'un idéalisme intempérant ou d'un grossier empirisme aboutissent par une loi inévitable, aux négations du scepticisme; qui ne sait que Descartes apparaît pour rappeler encore la philosophie à l'étude de l'homme pour lui tracer une méthode qui est essentiellement la méthode psychologique, et qui, donnant une impulsion nouvelle aux esprits, transforme la science et influe puissamment sur le développement de toute la philosophie au dix-septième siècle? C'est là la méthode dont Bossuet proclame hautement les avantages et sur laquelle il fonde la connaissance de Dieu. Voyons comment il l'applique et à quels résultats elle l'a conduit.

Bossuet fait reposer les preuves de l'existence de Dieu sur l'étude de l'homme, et comme l'homme est composé

(2) Cicéron. *Tuscul. V.* 4.

(3) Voir l'excellente édition des *Tusculanes*, par M. Berger. p. 166.

de corps et d'âme, c'est la connaissance du corps qu'il donne pour fondement à la première preuve. Ce n'est pas qu'il néglige la considération de l'ordre et de l'harmonie de l'univers; mais la considération des merveilles de la nature ne l'arrêtent pas longtemps : c'est sur l'homme que se portent immédiatement ses regards, c'est l'homme qui de tous les ouvrages de la nature lui paraît celui où le dessein est le mieux suivi, c'est dans l'homme surtout que se révèle à ses yeux la sagesse profonde du Créateur. Aussi Bossuet décrit-il avec complaisance les merveilles de notre organisation physique, la délicatesse et la proportion des parties, la disposition des organes, la variété des mouvements, le jeu des ressorts, enfin cette mécanique admirable de tout notre être.

Les autres preuves de l'existence de Dieu reposent sur une connaissance profonde de l'âme et de ses facultés essentielles. L'essence de l'âme est de connaître et d'aimer : l'âme s'élève naturellement par ces deux facultés à Dieu, qui étant la vérité et la bonté même est le dernier terme de toute connaissance et de tout amour. « O âme, dit Bossuet, vous connaissez et vous aimez : c'est là ce que vous avez de plus essentiel, et c'est par-là que vous ressemblez à votre auteur, qui n'est que connaissance et qu'amour. Mais la connaissance est donnée pour entendre ce qu'il y a de plus vrai, comme l'amour est donné pour aimer ce qu'il y a de meilleur. Qu'est-ce qu'il y a de plus vrai que celui qui est la vérité même? Et qu'y a-t-il de meilleur que celui qui est la bonté même? L'âme est donc faite pour Dieu : c'est à lui qu'elle devait se tenir attachée, et comme suspendue, par sa connaissance et par son

amour (1). » Ainsi l'âme humaine s'élève à Dieu par l'élan naturel et irrésistible de la pensée et de l'amour, et c'est par conséquent dans l'analyse de la pensée et de l'amour qu'il faut chercher les preuves de l'existence de Dieu. C'est ce que fait Bossuet : et en effet, lorsqu'il s'élève de la conception des vérités éternelles à l'existence d'un être qui est le principe et le siége de ces vérités, ou de l'idée de notre imperfection à l'existence d'un être qui possède toute perfection, il prend son point de départ dans l'âme et dans la pensée de l'homme, et toutes ces preuves reposent en définitive sur l'analyse de notre raison. Mais la possession de Dieu est un besoin de notre cœur aussi bien que de notre intelligence : Bossuet n'a pas de peine à montrer qu'il y a aussi en nous de secrètes aspirations, de mystérieux désirs qui nous transportent au-delà des bornes de la vie présente vers cette vérité, vers ce bien, vers cette beauté suprême qui est à la fois l'objet de notre pensée et de notre amour. En un mot, dans ces preuves empruntées tantôt à la philosophie de Platon, tantôt à celle de Descartes, Bossuet met en pratique cette méthode psychologique dont il a lui-même proclamé l'importance et l'utilité.

Il semble étrange au premier abord que la méthode psychologique dont la conscience est l'unique instrument,

(1) Bossuet. *Sermon pour la profes. de Mme de la Vallière.* t. VII. p. 619.— Dans ce passage de Bossuet où se reflètent les vives couleurs de la dialectique platonicienne, nous trouvons le germe d'une classification très rigoureuse des preuves de l'existence de Dieu distinguées, d'après les facultés essentielles de l'âme humaine, en preuves fondées sur l'analyse de la raison et preuves fondées sur l'analyse de la sensibilité.

puisse être appliquée à la démonstration de l'existence de Dieu ; et cependant rien n'est plus exact. Il ne faut pas se laisser abuser par ces mots de preuve et de démonstration que l'on emploie vulgairement lorsqu'il s'agit d'établir l'existence de Dieu. Disons-le hardiment, l'existence de Dieu ne peut pas être démontrée par le raisonnement. A quel procédé du raisonnement aurions-nous recours pour faire cette démonstration ? A la déduction ? Mais déduire, c'est tirer une vérité particulière d'une vérité plus générale qui la contient. Or, quelle est la vérité qui peut contenir dans son sein comme une vérité particulière le fait de l'existence de Dieu ? Quelles sont les prémisses qui peuvent renfermer une aussi vaste conclusion ? Quel est le terme dont l'étendue peut embrasser l'infini ? à l'induction ? Mais l'induction, si puissante qu'elle soit d'ailleurs, n'a pas une valeur absolue ; elle ne peut donner que des résultats d'une probabilité plus ou moins grande, elle n'atteint jamais à la certitude, et à ce titre elle ne saurait être regardée comme un instrument de démonstration. D'ailleurs, l'induction, lorsqu'elle transforme les données de l'expérience en des lois générales, puise toute sa force dans les principes de la raison, dans la croyance à la stabilité des lois de la nature, c'est-à-dire dans l'idée d'une Providence qui préside au gouvernement du monde ; elle suppose donc l'existence de Dieu, loin de pouvoir la démontrer. En dehors du raisonnement, déductif et du raisonnement inductif, y a-t-il donc quelque autre procédé de l'esprit par lequel on puisse arriver à Dieu ? Oui, sans doute ; il y a un procédé spécial par lequel notre esprit s'élève à Dieu. C'est une sorte d'in-

duction, comme on l'a appelée quelquefois ; mais cette induction, bien différente de celle qui s'applique aux lois de la nature et se contente de généraliser les données de l'expérience, s'élève immédiatement, et par une force qui lui est propre, des faits aux principes, du particulier au général, du fini à l'infini, induction toute rationnelle qui prend son point d'appui dans l'expérience, mais ne s'y arrête pas, et s'élance comme d'un seul bond jusqu'à l'infini. C'est pour l'appeler d'un autre nom plus ancien et plus célèbre, la marche dialectique de Platon. C'est, en un mot, cet élan de la raison qui nous élève directement et sans intermédiaire du fini à l'infini, et qui souvent mal connu et mal décrit, n'en conduit pas moins à Dieu toutes les grandes philosophies, celle de Platon et d'Aristote, celle de saint Augustin et de saint Thomas, celle de Descartes et de tous les grands penseurs du XVIIe siècle. Mais ne nous y trompons pas, la dialectique de Platon n'est pas une méthode logique, un procédé de la raison discursive, en un mot un raisonnement : c'est l'élan naturel de l'âme qui s'envole vers Dieu sur les ailes de la raison et de l'amour. Platon ne démontre pas, il décrit et il peint ; nous n'avons pas besoin de comprendre, il nous suffit de voir et de sentir. Il faut sans doute écarter les nuages qui gênent notre vue, détacher peu à peu nos regards des fantômes sur lesquels ils sont arrêtés, et élever nos yeux vers la pure lumière ; mais quand Platon, nous prenant par la main, nous a fait sortir des ténèbres de la caverne où nous étions prisonniers, pour nous faire admirer la splendeur du jour, il nous dit simplement de regarder le soleil, il n'a pas besoin de nous

en démontrer l'existence. On a voulu transformer ce mouvement simple et naturel de l'âme vers Dieu en un procédé d'élimination qui consiste à s'élever à l'infini par la négation des limites que nous apercevons dans le fini : procédé que l'on assimile à la méthode des géomètres et que l'on appelle *procédé infinitésimal ;* on a soutenu que l'on peut atteindre l'infini vivant d'une manière aussi rigoureuse que l'infini abstrait des mathématiques ; en un mot, on a prétendu qu'il est possible de donner en quelque sorte une démonstration *algébrique* de l'existence de Dieu. (1) Cette théorie, quelque ingénieuse qu'elle soit, nous paraît inacceptable ; elle aboutit selon nous précisément à l'opposé du but que l'on se proposait. Que font, en effet, les adversaires de Descartes, et généralement tous les philosophes sensualistes ? Ils s'efforcent précisément de montrer que l'idée d'infini n'est pas une idée positive et réelle, que c'est une idée purement négative, forgée par notre esprit, qui supprime les bornes dans le fini, une idée factice, sans valeur et sans portée. Et que répondent Descartes et tous les partisans des idées innées ? Que l'idée d'infini est une idée très-positive et très-réelle, que c'est l'idée du fini ou de l'imparfait qui est une idée négative, que nous ne concevons le fini que par l'infini, que c'est même dans l'infini que nous voyons le fini. Citons Bossuet : « On dit : le parfait n'est pas ; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux jusqu'à une perfec-

(1) Voir le P. Gratry. *De la Connaissance de Dieu.* t. I. p. 359.

tion qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi, et dans nos idées, et que l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation. Dis, mon âme, comment entends-tu le néant sinon par l'être? Comment entends-tu la privation si ce n'est par la forme dont elle prive? Comment l'imperfection si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? » (1) Malebranche et Fénelon, comme Bossuet, défendent l'innéité de l'idée de Dieu. Comment après de tels avertissements chercher encore le passage de l'idée du fini à l'idée de l'infini? Comment chercher encore une démonstration géométrique de l'existence de Dieu? Il faut le répéter, l'existence de Dieu ne peut pas être démontrée par le raisonnement; mais ajoutons aussitôt qu'elle n'a pas besoin d'être démontrée. Avons-nous besoin de démontrer l'existence des corps qui nous environnent? Avons-nous besoin de démontrer notre propre existence? Descartes, Malebranche, Arnauld ont échoué à démontrer l'existence des corps, et le *cogito, ergo sum* n'a de valeur qu'autant qu'on le considère avec Descartes lui-même comme une vérité de conscience et non comme le fruit du raisonnement. Nous croyons à l'existence de Dieu comme à l'existence des corps, comme à notre propre existence, par un acte de foi dans le témoignage de notre intelligence. (2) Nous croyons à Dieu par un instinct

(1) Bossuet. 1re *Sem.* 2me *Elévat.* t. III. p 406.

(2) Voir M. Ad. Carnier. *Traité des facultés de l'âme.* t. II. p. 507-509.

secret et irrésistible que le raisonnement ne saurait suppléer. C'est ce que veut dire Bossuet dans ce passage d'un de ses sermons : « Si notre *cœur* ne nous dit point que nous sommes faits pour Dieu, il n'y a point de paroles qui puissent guérir notre aveuglement. » (1) Pascal disait la même chose : « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » (2) Pourquoi n'accorderions-nous pas au témoignage de notre raison la même confiance qu'à celui de nos autres facultés ? Pourquoi voulons-nous prouver ce qui doit être pour nous un objet de foi ? La philosophie doit se résigner ici à n'être que l'interprète de la nature ; elle doit se borner à distinguer nos idées, à en déterminer les caractères, l'origine, la valeur et la portée. Il n'y a donc pas lieu à démontrer l'existence de Dieu, à proprement parler ; il s'agit seulement de constater, d'éclairer et de justifier l'élan naturel de la raison qui nous élève à Dieu. La théodicée doit être une conséquence très-simple d'une bonne psychologie. Tant que la psychologie reste vague, indécise, incomplète, on veut démontrer Dieu par le raisonnement, et alors ou bien on s'arrête devant l'impuissance du raisonnement et l'on tombe dans un scepticisme irrémédiable, ou bien on croit à la force du raisonnement et l'on enveloppe cette vérité aussi simple que sublime d'un appareil logique qui n'a rien de solide, et qui compromet l'existence de Dieu que l'on vou-

(1) Bossuet 1er *Sermon pour le* 3me *dim. de Car.* 1er point. t. v. p. 605.

(2) Pascal. *Pensées.* Edit. Havet. p. 296. Il faut entendre le mot *cœur* dans le sens d'*instinct.* Ailleurs, Pascal lui-même réunit ces deux mots. Voy. p. 128.

lait démontrer. La scholastique a propagé cette méthode vicieuse ; Descartes essaie de s'en affranchir et de s'appuyer uniquement sur l'analyse psychologique ; mais il sacrifie beaucoup trop encore au raisonnement. Bossuet ne tombe pas dans cette faute : il se garde bien d'attribuer au raisonnement une valeur exagérée, il ne prétend pas donner une démonstration en forme de l'existence de Dieu, il se renferme constamment dans la méthode psychologique avec ce bon sens qui est chez lui comme un cachet d'originalité.

Bossuet applique cette même méthode à la détermination des attributs de Dieu, et ici encore nous le trouvons plus exact et plus profond que Descartes lui-même. Descartes posait ainsi dans le *Discours de la Méthode* le principe d'après lequel on doit rechercher les attributs de Dieu : « Suivant les raisonnements que je viens de faire pour connaître la nature de Dieu, autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder, et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient. » (1) C'est ce principe de Descartes que l'on a suivi généralement dans la distinction des attributs métaphysiques et des attributs moraux de Dieu. Aussi, dit-on que les attributs métaphysiques sont des attributs purement négatifs, qu'ils ne déterminent pas la nature de Dieu par des

(1) Descartes. *Discours de la Méthode*. 4me part. Ed. Ad. Garnier. t. I. p. 32.

qualités réelles et que par conséquent ils ne nous font pas entrer plus profondément dans la connaissance de Dieu, qu'ils indiquent plutôt ce que Dieu n'est pas que ce que Dieu est, qu'ils marquent seulement la distinction radicale qui existe entre l'être de l'homme et l'être de Dieu. Ainsi tout ce qui est en nous un caractère essentiel de notre limitation : la coexistence d'êtres semblables entre eux, la multiplicité des parties, le changement, les bornes dans le temps et dans l'espace, tout cela doit être nié de Dieu, parce que tout cela est incompatible avec la perfection souveraine de ce premier Etre : de là les attributs purement négatifs de l'unité, de la simplicité, de l'immutabilité, de l'éternité et de l'immensité. Pour Bossuet, au contraire, il n'y a pas en Dieu d'attributs négatifs : l'idée de l'immutabilité n'est pas une idée négative, c'est une idée très-positive et antérieure en quelque façon à l'idée du changement ; il n'y a rien de négatif dans cet attribut de Dieu, si ce n'est le terme par lequel on l'exprime. Tous les attributs de Dieu sont des formes essentielles de la perfection ; Dieu possède éminemment tout ce qui est dans la créature imparfait et borné ; il n'y a en lui aucune privation, il a tout le positif et tout l'être. En Dieu tout est parfait ; tout est imparfait dans l'homme : par conséquent à tout attribut humain correspond un attribut divin qui en possède toute la réalité sans en avoir le défaut. Telle est la vraie méthode qu'il faut employer pour déterminer sûrement les attributs de Dieu ; c'est celle que Bossuet a suivie, et en cela il nous semble avoir mieux compris que Descartes la souveraine perfection de Dieu. Il faut encore savoir gré à Bossuet de la fermeté

avec laquelle il reste attaché à la méthode psychologique dans l'étude de Dieu. On a prétendu que l'on peut déduire les attributs métaphysiques de Dieu de la seule idée de perfection, *a priori*, sans le secours de l'expérience, par une méthode purement logique et avec la rigueur des déductions géométriques. (1) Rien n'est plus faux à notre avis, et Bossuet ne s'y est pas trompé. Sans doute, il nous faut élever nos regards vers cet idéal suprême de perfection que notre raison conçoit, mais il nous faut aussi dans le même temps abaisser nos regards sur nous-mêmes. Nous saisissons à la fois, et dans leur contraste, le fini et l'infini, sous les formes diverses qu'ils peuvent revêtir. Telle est dans toutes les questions de théodicée, dans la détermination des attributs divins comme dans les preuves de l'existence de Dieu, la liaison étroite de l'expérience et de la raison; tels sont les éléments essentiels de la méthode par laquelle la raison humaine peut s'élever à la connaissance de Dieu, et si nous appelons cette méthode une méthode psychologique, c'est qu'elle a pour caractère essentiel l'observation et la description des phénomènes intérieurs, l'étude de l'âme humaine, en un mot, et qu'elle repousse la participation du raisonnement.

Dans la question des rapports de Dieu avec le monde, Bossuet suit, avec raison, une marche toute différente. C'est la méthode *a priori* qui remplace la méthode *a posteriori*, la méthode d'observation et d'expérience. Les rapports de Dieu avec le monde se déduisent de la seule

(1) Voir le P. Gratry. *De la Connaissance de Dieu*. t. II. p. 101-119.

idée de perfection : puisque Dieu est parfait, sa puissance créatrice et sa puissance providentielle doivent s'exercer suivant certaines lois nécessaires qui pourront nous être incompréhensibles et se trouver en contradiction apparente avec l'expérience, mais qui n'en devront pas moins être admises au nom de la perfection divine, quelque difficulté qu'il y ait à les expliquer. Pour prendre un seul exemple, il appartient à la dignité de Dieu que son empire s'exerce sur toutes les créatures, sur les créatures libres aussi bien que sur celles qui ne le sont pas : mais on ne comprend pas comment en fait cette action s'exerce sur l'homme sans détruire sa liberté. N'importe : il est vrai *a priori* que Dieu, l'être parfait, gouverne tout, et que rien n'échappe à ses mains toutes puissantes. L'expérience peut élever une difficulté contre cette vérité, mais elle ne peut pas l'infirmer. Ce n'est pas à dire pour cela que l'expérience ne confirme jamais les données de la raison : bien au contraire, il y a le plus souvent une harmonie parfaite entre le témoignage de l'expérience et celui de la raison. Ainsi l'ordre admirable de la nature nous confirme dans l'idée d'une sagesse parfaite qui a présidé à la création, et vient fortifier notre foi en la Providence. Mais enfin il y a des objections redoutables que l'on élève contre le dogme de la Providence, et ces objections ne peuvent pas toujours être résolues : qu'arrivera-t-il si l'on subordonne à la solution de ces difficultés une croyance si nécessaire au genre humain? N'est-il pas plus sensé de croire tout d'abord à la sagesse de Dieu, par cela seul qu'il est parfait, et d'expliquer le monde en partant de la foi en la Providence, au lieu de

chercher à justifier la Providence par l'ordre de l'univers? C'est cette méthode *a priori* que Bossuet suit fidèlement dans l'étude des rapports de Dieu avec le monde, et ainsi il peut marcher avec assurance dans ces questions qui sont les plus périlleuses de toute la métaphysique.

Il ne nous reste plus, avant d'entrer en matière, qu'à indiquer l'ordre que nous suivrons dans cette étude. Exposer et apprécier les preuves par lesquelles Bossuet établit l'existence de Dieu, énumérer les attributs par lesquels il détermine la personne divine, juger la manière dont il explique les rapports de Dieu avec le monde, tel est le triple objet de ce travail, telles en sont les divisions naturelles, tel est aussi l'ordre dans lequel nous devons les aborder. Enfin, dans la conclusion, nous jetterons un dernier coup d'œil sur la théodicée de Bossuet afin de l'embrasser dans son ensemble, nous rechercherons à quelles sources Bossuet en a puisé les principaux points, et nous déterminerons ce que la science actuelle doit en rejeter, et surtout ce qu'elle en doit conserver comme étant l'expression exacte et fidèle de la vérité.

PREMIÈRE PARTIE.

EXISTENCE DE DIEU.

CHAPITRE Ier.

PREUVE FONDÉE SUR L'ÉTUDE DU CORPS HUMAIN.

> « Nos corps, dans leur formation et dans leur conservation, portent la marque d'une invention, d'un dessein, d'une industrie inexplicable. Tout y a sa fin, tout y a sa proportion et sa mesure, et par conséquent tout est fait par art.
>
> (Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* Chap. iv. Art. 2. t. ix. p. 650.)

Nous avons déjà dit que la méthode de Bossuet consiste à s'élever de la connaissance de l'homme à la connaissance de Dieu. Or, l'homme est composé de deux parties essentielles qui sont l'âme et le corps. C'est sur cette double étude que Bossuet fonde les preuves de l'existence de Dieu. Il commence par l'étude du corps humain, et il s'at-

tache à montrer que c'est un ouvrage d'un grand dessein et qui ne pouvait être conçu ni exécuté que par une sagesse profonde. (1)

Bossuet pose d'abord le principe sur lequel repose cette première preuve : « Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises, et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse, par conséquent, un dessein formé, une intelligence réglée, et un art parfait. » (2) On reconnaît à ces premiers traits la preuve des causes finales, la plus populaire et la plus antique de toutes les preuves de l'existence de Dieu.

Cette preuve apparaît pour la première fois dans l'histoire de la philosophie avec Anaxagore qui conçoit, pour expliquer l'harmonie du monde sensible, un principe intelligent, l'*esprit*, s'appliquant à la matière pour lui donner le mouvement, et faisant sortir du chaos cet ordre admirable qui éclate à la fois dans l'ensemble et dans les détails de l'univers. Mais c'est Socrate qui le premier fit de cette conception la base d'une démonstration régulière et scientifique de l'existence de Dieu. (3) Cette preuve est désormais acquise à la philosophie : Platon la reprend et la développe dans les *Lois* où il conclut de l'ordre du monde à l'existence d'une âme intelligente qui le gouverne. (4) Aristote ne néglige pas la considération des causes finales dont il fait usage dans sa physique ; mais d'un côté il iden-

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* Chap. IV. art. 1. t. IX. p. 643.
(2) Id. Ibid. Chap. IV. art. 1. t. IX p. 643.
(3) Xénophon. *Mem.* liv. I. chap. IV.
(4) Platon. *Lois.* liv. X. Edit. Cousin. t. VIII. p 244.

tifie la cause finale avec la cause motrice, et d'un autre côté son Dieu, premier moteur et fin dernière du monde, n'agit sur lui que comme l'objet de la pensée et du désir; il est le moteur immobile, il est le principe aveugle de l'ordre du monde qu'il ne connaît point, il n'est point une Providence. Ainsi Aristote dénature complètement la preuve des causes finales. Nous retrouvons la preuve physique dans les deux grands docteurs de l'église que Bossuet a pris pour modèles, dans saint Augustin et dans saint Thomas. Nous citerons de saint Augustin un seul passage qui nous donnera l'occasion de rappeler une pensée analogue de Bossuet et exprimée presque dans les mêmes termes : « Mundus ipse ornatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie *quodammodo tacitus* et factum se esse, et non nisi a deo ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter atque invisibiliter pulchro fieri se potuisse *proclamat.* » (1) « Consultez toutes les créatures du monde, dit Bossuet; si elles avaient de la voix elles *publieraient hautement* qu'elles se trouvent très-bien d'observer les lois de cette Providence incompréhensible, et que c'est de là qu'elles tirent toute leur perfection et tout leur éclat; et *n'ayant point de langage*, elles ne laissent pas de nous le *prêcher* par cette constante uniformité avec laquelle elles s'y attachent. » (2) Saint Thomas expose l'argument des causes finales avec une grande précision dans ce passage de la *Somme théologique*

(1) Saint Augustin. *De Civit. Dei.* XI 4.

(2) Bossuet. 2me *Serm. pour le dim. de la Quinquag.* 2me point. t. v. p. 594.

où il donne ses cinq preuves de l'existence de Dieu : « Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem : quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu sed ex intentione perveniant ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente : sicut *sagitta a sagittante*. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum. » (1) Saint Thomas donne aussi une place à cet argument dans sa *Somme philosophique*, (2) et, dans son *Commentaire sur la physique d'Aristote*, (3) il dit que la métaphysique se sert surtout de la cause finale. On voit quelle importance saint Thomas attachait à cette considération des causes finales. Nous avons insisté d'autant plus sur ce point que Bossuet reproduit quelques-unes des expressions de saint Thomas dans le petit *Traité des Causes* édité pour la première fois par M. Nourrisson. Ainsi il emprunte à saint Thomas l'exemple de la flèche et du tireur : « Tout ce qui est fait, dit-il, pour une fin présuppose une intelligence qui la conduise. Par exemple, une flèche qui tend à un certain but, marque une raison qui la dirige. Toutefois, ce n'est pas la flèche qui a agi pour la fin, mais elle y est dirigée par le tireur qui l'a jetée. (4) Au début de la philosophie moderne

(1) Saint Thomas. *Summa. theol.* quæst. II. art. 3.

(2) Id. *Contra gentiles.* l. I. chap. 13.

(3) Id. *Comment. in Aristotelis phys.* I. 1.

(4) Voir M. Nourrisson. *Essai sur la phil. de Bossuet.* Fragments inédits. p. 271.

l'argument des causes finales fut vivement attaqué par Bâcon et Descartes. Bâcon proscrit sans restriction l'usage des causes finales : « La recherche des causes finales, dit-il, est stérile, et, comme ces vierges consacrées au Seigneur, ne porte aucun fruit. » (1) Descartes ne se montre pas moins sévère pour la considération des causes finales qu'il regarde comme n'étant d'aucun usage dans les sciences physiques et naturelles. (2) Il les admet, il est vrai, dans la morale pour élever l'âme à Dieu et fortifier la piété, et quoiqu'il proscrive la recherche des fins pour lesquelles Dieu a créé chaque chose, il permet que l'on connaisse l'ouvrier par l'inspection de l'ouvrage : « De cet usage admirable de chaque partie dans les plantes et dans les animaux il est juste d'admirer la main de Dieu qui les a faites, et de connaître et glorifier l'ouvrier par l'inspection de l'ouvrage. » (3) Toutefois, Descartes ne s'occupe que des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, et laisse complètement de côté la preuve physique. Malebranche et Leibnitz remettent en lumière le principe des causes finales, mais sans donner dans leurs écrits une place spéciale à la preuve qui s'appuie sur ce principe. Bossuet et Fénelon au contraire exposent régulièrement la preuve des causes finales, et lui donnent une place importante dans leur philosophie. Au XVIIIe siècle Rousseau, tout en disant qu'il a lu avec surprise et presque avec scandale le traité de Nieuwentyt sur la contemplation de

(1) Bacon. *De Augm. scient.* liv. III. chap. V. Edit. Riaux, t. I p. 178.
(2) Descartes. *Méd.* 4me Edit. ad. Garnier. t. I. p. 158.
(3) Id. *Rép. aux* 5mes *obj.* t. II. p. 313.

l'univers, ne nie pas pour cela les causes finales ; il s'étonne seulement que l'auteur ait prétendu faire un livre des merveilles de la nature. « Son livre, dit-il, serait aussi gros que le monde qu'il n'aurait pas épuisé son sujet ; et sitôt qu'on veut entrer dans les détails, la plus grande merveille échappe, qui est l'harmonie et l'accord du tout. » (1) Rousseau condamne donc ici l'abus plutôt que l'usage du principe des causes finales, et en cela il semble se rapprocher tout-à-fait de l'opinion de Descartes. Quant à Voltaire, il excelle à montrer le vice et le ridicule de ces deux opinions extrêmes dont l'une interprète arbitrairement les desseins de Dieu dans la formation du monde, et dont l'autre rejette absolument les causes finales. Il raille impitoyablement cet étrange amour des causes finales qui prête à Dieu les desseins les plus bizarres ; et quand il entend dire que les marées sont données à l'Océan pour que les vaisseaux entrent plus aisément dans les ports, il réplique que les jambes sont faites pour être bottées, que les nez sont destinés à porter des lunettes, et que les vers à soie sont nés à la Chine afin que nous ayons du satin en Europe. D'un autre côté, il tient certainement pour les causes finales, et dans plus d'un passage il défend spirituellement la preuve physique contre les attaques des Epicuriens. « Si une horloge n'est pas faite pour montrer l'heure, j'avouerai, dit-il, que les causes finales sont des chimères, et je trouverai fort bon qu'on m'appelle *cause-finalier*, c'est-à-dire un imbécile. »

(1) Biographie universelle. art. *Nieuwentyt*.

Il ajoute qu'il faut être *forcené* pour nier que les estomacs soient faits pour digérer, les yeux pour voir, les oreilles pour entendre ; et il résume toute la preuve dans ces simples mots : « C'est, ce me semble, se boucher les yeux et l'entendement que de prétendre qu'il n'y a aucun dessein dans la nature, et s'il y a du dessein, il y a une cause intelligente, il existe un Dieu. » (1)

Bossuet, guidé aussi par ce suprême bon sens qui est le trait caractéristique de son génie, n'a garde de tomber dans l'une ou l'autre des deux erreurs contraires que nous venons de signaler. Il reconnaît toute la valeur du principe des causes finales sans l'exagérer ; il ne descend pas jusqu'à ces observations mesquines et puériles qui ôtent quelque chose à la dignité, à la grandeur et à l'autorité de la preuve, et cependant il a le secret de nous faire pénétrer avec lui dans les détails les plus intimes de notre organisation physique, pour nous montrer l'art parfait et la profonde sagesse de l'Auteur de notre être.

C'est, en effet, sur l'étude de l'homme que Bossuet fonde principalement la preuve des causes finales. Partir de l'homme pour s'élever à Dieu, telle est la méthode constante de Bossuet ; mais il ne faut pas croire pour cela que Bossuet méconnaisse l'immense portée du principe des causes finales. Dans les *Sermons*, dans les *Elévations*, et même en plus d'un passage du *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, il applique ce principe à l'étude de la nature considérée soit dans son ensemble, soit dans

(1) Voltaire. *Dict. phil.* art. Causes finales.

les diverses parties qui la composent. « Nous voyons, dit Bossuet, tant de justesse dans ses mouvements, et tant de convenance entre ses parties, que nous ne pouvons nier qu'il n'y ait de l'art. Car s'il en faut pour remarquer ce concert et cette justesse, à plus forte raison pour l'établir. C'est pourquoi nous ne voyons rien, dans l'univers, que nous ne soyons portés à demander pourquoi il se fait : tant nous sentons naturellement que tout a sa convenance et sa fin. Aussi voyons-nous que les philosophes qui ont le mieux observé la nature, nous ont donné pour maxime qu'elle ne fait rien en vain, et qu'elle va toujours à ses fins par les moyens les plus courts et les plus faciles ; et il y a tant d'art dans la nature que l'art même ne consiste qu'à la bien entendre et à l'imiter. Et plus on entre dans ses secrets, plus on la trouve pleine de proportions cachées qui font tout aller par ordre, et sont la marque certaine d'un ouvrage bien entendu et d'un artifice profond. Ainsi, sous le nom de nature, nous entendons une sagesse profonde, qui développe avec ordre, et selon de justes règles, tous les mouvements que nous voyons. » (1) Il est impossible d'exposer la preuve des causes finales avec plus de rigueur et de simplicité tout à la fois. Mais Bossuet a su aussi revêtir cette preuve de tous les charmes de l'éloquence : il nous montre *la raison de l'homme se promenant par tous les ouvrages de Dieu*, où voyant, et dans le détail, et dans le tout, une sagesse d'un côté si éclatante, et de l'autre si profonde et si cachée, elle est ravie et se perd dans cette

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* Chap. IV. Art. 1. t. IX. p. 643.

contemplation ; (1) il nous fait embrasser d'un seul coup d'œil tout l'ensemble de l'univers, il nous fait contempler *la belle structure de ce grand et superbe édifice* dont toutes les parties font voir de l'art et de la raison, dont la disposition est si sage, dont l'harmonie est si juste. (2) Puis il entre dans l'examen des différentes parties de l'univers, et il propose à notre admiration la beauté incomparable des astres, la régularité de leurs mouvements, les grands effets du cours du soleil qui ramène les saisons et donne à la terre tant de différentes parures. (3) Mais il faut nous montrer des merveilles plus rapprochées de nous : alors Bossuet nous représente le contraste frappant de la terre nue et vide et de cette même terre enrichie par les dons du Créateur. « Que la terre était pauvre sous les eaux et qu'elle était vide dans sa sécheresse, avant que vous en eûssiez fait germer les plantes, avec tant de fruits et de vertus différentes, avant la naissance des forêts, avant que vous l'eûssiez comme tapissée d'herbes et de fleurs, et avant encore que vous l'eûssiez couverte de tant d'animaux ! Que la mer était pauvre dans la vaste amplitude de son sein, avant qu'elle eût été faite la retraite de tant de poissons ! Et qu'y avait-il de moins animé et de plus vide que l'air, avant que vous y eûssiez répandu tant de volatiles ? Mais combien le ciel même était-il pauvre avant que vous l'eûssiez semé d'étoiles, et que vous y eûssiez allumé le soleil

(1) Bossuet. Ibid. Chap. v. Art. 6. t. ix. p. 682.

(2) Id. 2me *Sermon pour la Fête de la Visit. de la Sainte-Vierge.* Exord. t. vi. p. 785.

(3) Id. *De la Connaissance de Dieu.* Chap. v. art. 6. t. ix. p. 682.

pour présider au jour et la lune pour présider à la nuit ! Que toute la masse de l'univers était informe, et que le chaos en était affreux et pauvre, lorsque la lumière lui manquait ! » (1) Mais bientôt la masse informe de l'univers s'ordonne, les éléments se séparent, les ténèbres se dissipent, la terre se couvre de tous ses habitants ; les plantes, les animaux, l'homme enfin, apparaissent pour être l'ornement de la création. Quel ordre ! quelle proportion ! quelle sagesse profonde dans tous ces êtres qui vont animer la nature !

Bossuet nous révèle toute la délicatesse et toute la grâce de son esprit, lorsqu'il dépeint l'art admirable que décèlent les plantes dans leur constitution, dans leurs mœurs, dans leurs rapports avec les divers éléments de la nature. Laissons parler ce grand maître qui a si bien compris les merveilles de la nature et qui les décrit dans un style inimitable : « Si les arbres poussent leurs racines, autant qu'il est convenable pour les soutenir ; s'ils étendent leurs branches à proportion, et se couvrent d'une écorce si propre à les défendre contre les injures de l'air ; si la vigne, le lierre et les autres plantes qui sont faites pour s'attacher aux grands arbres ou aux rochers, en choisissent si bien les petits creux, et s'entortillent si proprement aux endroits qui sont capables de les appuyer ; si les feuilles et les fruits de toutes les plantes se réduisent à des figures si régulières, et s'ils prennent au juste, avec la figure, le goût et les autres qualités qui suivent

(1) Bossuet. 3me *Sem.* 6me *Elévat.* t. III. p. 446.

de la nature de la plante ; tout cela se fait par raison : mais, certes, cette raison n'est pas dans les arbres. » (1) La reproduction des plantes n'est pas ménagée avec moins d'art que leur conservation ; écoutons encore Bossuet, car il faut renoncer à analyser et à abréger de telles pages : « Leurs fleurs tendres et délicates, et durant l'hiver enveloppées comme dans un petit coton, se déploient dans la saison la plus bénigne, les feuilles les environnent comme pour les garder ; elles se tournent en fruits dans leur saison, et ces fruits servent d'enveloppes aux grains, d'où doivent sortir de nouvelles plantes. Chaque arbre porte des semences propres à engendrer son semblable ; en sorte que d'un orme il vient toujours un orme, et d'un chêne toujours un chêne. La nature agit en cela comme sûre de son effet. Ces semences, tant qu'elles sont vertes et crûes, demeurent attachées à l'arbre pour prendre leur mâturité : elles se détachent d'elles-mêmes quand elles sont mûres ; elles tombent au pied de leurs arbres, et les feuilles tombent dessus. Les pluies viennent ; les feuilles pourrissent et se mêlent avec la terre, qui, ramollie par les eaux, ouvre son sein aux semences, que la chaleur du soleil, jointe à l'humidité, fera germer en son temps. Certains arbres, comme les ormeaux, et une infinité d'autres, renferment leurs semences dans des matières légères que le vent emporte ; la race s'étend bien loin par ce moyen, et peuple les montagnes voisines (2). » Ailleurs Bossuet revient avec une

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* Chap. v. art. 2. t. IX. p. 668.
(2) Id. Ibid.

juste admiration sur la constance avec laquelle une plante sort d'une autre plante, par l'effet d'un seul mouvement continué sur les mêmes règles, et en conformité du premier branle que la nature a reçu au commencement. « Si nous considérons, dit-il, une plante qui porte en elle-même la graine d'où il se forme une autre plante, nous serons forcés d'avouer qu'il y a dans cette graine un principe secret d'ordre et d'arrangement, puisquo'n voit les branches, les feuilles, les fleurs et les fruits s'expliquer et se développer de là avec une telle régularité; et nous verrons, en même temps, qu'il n'y a qu'une profonde sagesse qui ait pu renfermer toute une grande plante dans une si petite graine, et l'en faire sortir par des mouvements si réglés. » (1)

Mais quand Bossuet vient à parler des animaux, dont l'organisation est si voisine de celle de l'homme, il semble qu'il sente plus vivement les beautés de la nature et la sagesse du Créateur. « Qui a formé, s'écrie-t-il, tant de genres d'animaux, et tant d'espèces subordonnées à ces genres, toutes ces propriétés, tous ces mouvements, toutes ces adresses, tous ces aliments, toutes ces forces diverses, toutes ces images de vertu, de pénétration, de sagacité et de violence? Qui a fait marcher, ramper, glisser les animaux? Qui a donné aux oiseaux et aux poissons ces rames naturelles qui leur font fendre les eaux et les airs?..... Le même auteur a fait ces convenances et ces différences : celui qui a donné aux poissons leur

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* Chap. IV. art. 2. t. IX. p. 650.

triste, et, pour ainsi dire, leur morne silence, a donné aux oiseaux leurs chants si divers, et leur a mis dans l'estomac et dans le gosier une espèce de lyre et de guitare, pour annoncer, chacun à leur mode, les beautés de leur Créateur. » (1) Tout nous étonne et nous ravit dans les animaux : nous les voyons manger, boire, aller et venir à propos, et, selon que les besoins du corps le demandent, éviter les périls, chercher les commodités, attaquer et se défendre aussi industrieusement qu'on le puisse imaginer, ruser même; et, ce qui est plus fin encore, prévenir les finesses, comme il se voit tous les jours à la chasse, où les oiseaux semblent montrer une subtilité exquise. (2) Les animaux ont même une sorte de langage : il semble qu'ils se parlent les uns aux autres. « Les poules, animal d'ailleurs simple et niais, semblent appeler leurs petits égarés, et avertir leurs compagnes, par un certain cri, du grain qu'elles ont trouvé. » (3) Il semble même qu'ils nous parlent pour nous faire entendre leurs besoins. « Un chien nous pousse quand nous ne lui donnons rien, et on dirait qu'il nous reproche notre oubli. » (4) Bossuet admire encore l'adresse de l'hirondelle qui se fait un nid si propre, et des abeilles qui ajustent avec tant de symétrie leurs petites niches (5), les réservoirs des fourmis, les toiles des araignées et les filets

(1) Bossuet. 5me *Sem.* 1re *Elévat.* t. III. p. 470.
(2) Id. *De la Connaissance de Dieu.* Chap. v. art. 1. t. IX. p. 666.
(3) Id. Ibid.
(4) Id. Ibid.
(5) Id. Ibid. art. 2. t. IX. p. 668.

qu'elles tendent aux mouches, les rayons de miel des abeilles, la coque des vers à soie, les coquilles des limaçons et des autres animaux semblables, dont la bave forme autour d'eux des bâtiments si ornés et d'une architecture si bien entendue. (1) Ainsi toute la nature est pleine d'art, de sagesse et de dessein. La raison y paraît partout. Mais cette raison n'est pas dans toutes ces choses, elle est en celui qui les a faites et qui les a ordonnées. « Cette raison est en Dieu, ou plutôt, cette raison, c'est Dieu même, qui, parce qu'il est toute raison, ne peut rien faire qui ne soit suivi. » (2) Rien sans doute n'est plus légitime que de rapporter à Dieu toute l'industrie que nous admirons dans les animaux; mais Bossuet, dans le désir de donner à son argument une plus grande force, se laisse entraîner trop loin. Il veut qu'il n'y ait pas plus de raison dans les animaux que dans les plantes; il va même jusqu'à dire que tout se fait peut-être plus à propos dans les plantes. Dieu fait tout dans les animaux, il dirige tous leurs mouvements, il préside à toutes leurs actions, et si nous en croyons Bossuet, saint Thomas a raison de les comparer à des horloges et aux autres machines ingénieuses, où toutefois l'industrie réside, non dans l'ouvrage, mais dans l'artisan. (3) Sans doute Bossuet combat à bon droit ces philosophes qui se font un jeu d'élever la bête jusqu'à l'homme afin de ravaler l'homme

(1) Bossuet. Ibid. art. 8. t. IX. p. 687.

(2) Id. Ibid. art. 2. t. IX. p. 669.

(3) Id. Ibid.

au niveau de la brute, et qui trouvent dans ce jeu des excuses à leurs passions grossières et à leurs désirs sensuels. Mais tout en maintenant la différence essentielle qui existe entre l'homme et la bête, ne pouvait-il aussi conserver aux animaux leur rang dans la création, et leur reconnaître quelque chose de supérieur à la plante qui reste attachée à la terre privée de mouvement et de sentiment? Est-ce donc grandir le Créateur que d'amoindrir la créature? Et croit-on, en faisant de l'animal une pure machine, à l'imitation de saint Thomas ou plutôt de Descartes, ajouter à la puissance et à la sagesse de Dieu? C'est là une erreur profonde. Ces différences insensibles et graduées qui séparent toutes les espèces, depuis les plus simples et les plus grossières jusqu'aux plus composées et aux plus parfaites, cet art admirable que révèle chaque créature, à quelque degré qu'elle se trouve dans l'échelle des êtres, ce dessein si bien suivi dans toutes les productions de la nature, d'une manière continue, sans secousses et sans sauts, comme parle Leibnitz, attestent mieux que toute autre chose la perfection de l'artisan divin.

Quoiqu'il en soit, et à quelque degré que Dieu ait voulu communiquer l'intelligence à ses créatures, il est toujours vrai de dire avec Bossuet que tout dans la nature se fait par raison, et que le principe de cette raison est en Dieu seul. Ainsi l'ordre du monde nous révèle l'existence d'un Dieu, et la nature elle-même nous donne en quelque sorte ce grand enseignement. Mais il faut à la nature un interprète qui traduise son secret et mystérieux langage; il lui faut un médiateur qui lui prête une intel-

ligence pour comprendre la sagesse de Dieu, un cœur pour aimer, une voix pour célébrer sa gloire et élever jusqu'au ciel l'hymne d'adoration de toute la nature. « L'homme est établi le médiateur de la nature visible. Toute la nature veut honorer Dieu et adorer son principe, autant qu'elle en est capable ; la créature insensible, la créature privée de raison, n'a point de cœur pour l'aimer, ni d'intelligence pour le connaître. Ainsi, ne pouvant connaître, tout ce qu'elle peut, dit saint Augustin, c'est de se présenter elle-même à nous pour être du moins connue et nous faire connaître son divin auteur. Elle ne peut voir, elle se montre ; elle ne peut aimer, elle nous y pousse, et ce Dieu qu'elle n'entend pas, elle ne nous permet pas de l'ignorer. C'est ainsi qu'imparfaitement, et à sa manière, elle glorifie le Père céleste. Mais afin qu'elle consomme son adoration, l'homme doit être son médiateur ; c'est à lui de prêter une voix, une intelligence, un cœur tout brûlant d'amour à toute la nature visible, afin qu'elle aime en lui et par lui la beauté invisible de son Créateur. C'est pourquoi il est mis au milieu du monde, industrieux abrégé du monde, petit monde dans le grand monde, ou plutôt, dit saint Grégoire de Nazianze, grand monde dans le petit monde, parce que encore que selon le corps il soit renfermé dans le monde, il a un esprit et un cœur qui est plus grand que le monde, afin que contemplant l'univers entier, et le ramassant en lui-même, il l'offre, il le sanctifie, il le consacre au Dieu vivant ; si bien qu'il n'est le contemplateur et le mystérieux abrégé de la nature visible, qu'afin d'être pour elle, par un saint amour, le prêtre et l'adorateur de la nature invisible et

intellectuelle. » (1) Quelle grande et majestueuse image ! L'homme servant d'interprète à la nature auprès de la Divinité ! L'homme établi comme un médiateur entre la créature et le Créateur ! L'homme, *sorte de temple où toute la nature s'assemble* (2) pour glorifier Dieu ! En effet, tous les êtres de la nature, à quelque degré de l'échelle qu'ils se trouvent, ont une sorte de langage par lequel ils annoncent, chacun à leur manière, la puissance du Créateur. Et ce ne sont pas seulement les êtres animés qui ont des chants pour célébrer la gloire de Dieu ; les êtres inanimés, bien qu'ils n'aient pas de voix, trouvent aussi des accents qu'ils mêlent au concert de la nature vivante; depuis le torrent qui mugit en roulant sur les rochers jusqu'au ruisseau qui glisse sur le sable avec un doux murmure, depuis le retentissement de la tempête en furie jusqu'au silence harmonieux de la nuit, tout parle, tout chante, tout prie, tout annonce un Dieu. Heureux l'homme qui comprend cette voix de la nature, et qui s'en fait le digne interprète auprès du divin auteur de toutes choses !

Mais l'homme n'est pas seulement le médiateur de la nature, il est encore, parmi tous les ouvrages de la nature, celui où le dessein est le plus suivi. (3) Aussi, est-ce particulièrement sur l'étude du corps humain, comme nous l'avons déjà avancé, que Bossuet fonde la preuve de l'existence de Dieu. Le corps humain est l'exemple du méca-

(1) Bossuet. 2me *Sermon sur l'Incarnat. du Verbe* ou pour *la fête de l'Annonciation.* 3me point. t. VI. p. 738.

(2) Id. 3me *Sermon pour le jour de Pâques.* 1er point. t. VI. p. 248.

(3) Id. *De la Connaissance de Dieu.* Chap IV. art. 1. t. IX. p. 643.

nisme le plus admirable ; tout dans sa formation et dans les moyens qu'il a de se conserver et de se reproduire porte la marque d'une industrie parfaite, tout y est arrangé avec un artifice merveilleux, tout y a sa fin, sa proportion et sa mesure, tout est fait avec un art inimitable. Voilà le principe des causes finales appliqué non plus à la nature en général, mais à l'homme. Ici Bossuet est sur son terrain ; il expose avec complaisance ces merveilles de l'organisation physique de l'homme, il met en usage toutes les ressources d'un langage clair et précis pour convaincre tous les esprits ; il veut que les ignorants aussi bien que les savants soient également saisis d'admiration en voyant cette belle machine du corps humain. Et, en effet, si Bossuet a été initié par les plus savants hommes de son temps aux secrets de l'anatomie et de la physiologie, il n'en justifie pas moins le grand principe des causes finales par les applications les plus simples. « On voit à quel dessein chaque chose a été faite : pourquoi le cœur, pourquoi le cerveau, pourquoi les esprits, pourquoi la bile, pourquoi le sang, pourquoi les autres humeurs. Qui voudra dire que le sang n'est pas fait pour nourrir l'animal ; que l'estomac et les eaux qu'il jette par ses glandes ne sont pas faits pour préparer par la digestion la formation du sang ; que les artères et les veines ne sont pas faites de la manière qu'il faut pour le contenir, pour le porter partout, pour le faire circuler continuellement ; que le cœur n'est pas fait pour donner le branle à cette circulation ; qui voudra dire que la langue et les lèvres, avec leur prodigieuse mobilité, ne sont pas faites pour former la voix en mille sortes d'articulations, ou que la bouche n'a pas été mise à la place la plus convenable pour

transmettre la nourriture à l'estomac ; que les dents n'y sont pas placées pour rompre cette nourriture et la rendre capable d'entrer ; que les eaux qui coulent dessus ne sont pas propres à la ramollir et ne viennent pas pour cela à point nommé ; ou que ce n'est pas pour ménager les organes et la place que la bouche est pratiquée de manière que tout y sert également à la nourriture et à la parole ; qui voudra dire ces choses fera mieux de dire encore qu'un bâtiment n'est pas fait pour loger, et que ses appartements, ou engagés ou dégagés, ne sont pas construits pour la commodité de la vie, ou pour faciliter les ministères nécessaires ; en un mot, il sera un insensé qui ne mérite pas qu'on lui parle. » (1) Il est impossible de montrer d'une manière plus simple, plus claire, plus évidente que toutes les parties de notre corps sont faites pour un but déterminé ; mais ce n'est pas tout : il faut montrer encore que toutes ces parties sont merveilleusement disposées pour atteindre ce but et parfaitement propres aux usages pour lesquels elles sont faites ; il faut montrer, en un mot, qu'il y a dans toute notre organisation une exacte appropriation des moyens à la fin, c'est-à-dire des organes aux fonctions qu'ils sont destinés à remplir. Bossuet s'est acquitté de cette tâche avec non moins de clarté, mais surtout avec une exactitude et une précision remarquable. « Il n'y a guère de machines qu'on ne trouve dans le corps humain. Pour sucer quelque liqueur, les lèvres servent de tuyau et la langue sert de piston. Au poumon

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu*. Chap. IV. art. 2. t. IX p. 647.

est attachée l'âpre-artère, comme une espèce de flûte douce d'une fabrique particulière, qui, s'ouvrant plus ou moins, modifie l'air et diversifie les tons. La langue est un archet, qui, battant sur les dents et sur le palais, en tire des sons exquis. L'œil a ses humeurs et son crystallin, où les réfractions se ménagent avec plus d'art que dans les verres les mieux taillés ; il a aussi sa prunelle, qui s'allonge et se resserre pour rapprocher les objets, comme les lunettes de longue vue. L'oreille a son tambour où une peau, aussi délicate que bien tendue, résonne au mouvement d'un petit marteau que le moindre bruit agite ; elle a, dans un os fort dur des cavités pratiquées pour faire retentir la voix, de la même sorte qu'elle retentit parmi les rochers et dans les échos. Les vaisseaux ont leurs soupapes ou valvules, tournées en tout sens ; les os et les muscles ont leurs poulies et leurs leviers ; les proportions qui font et les équilibres et la multiplication des forces mouvantes, y sont observées dans une justesse où rien ne manque. Toutes les machines sont simples, le jeu en est aisé, et la structure si délicate, que toute autre machine est grossière à comparaison. » (1) Ainsi le corps de l'homme a été formé avec art, toutes les parties y ont un but déterminé, et sont disposées d'une manière merveilleuse pour atteindre ce but ; tout cela est d'une économie, et, comme parle Bossuet, d'une mécanique si admirable qu'on ne la peut voir sans ravissement, ni assez admirer la sagesse qui en a établi les règles.

(1) Id. Ibid. t. XI. p. 646.

Il n'y a pas moins d'art dans la manière dont Dieu a pourvu à la conservation du corps. Deux choses étaient nécessaires pour arriver à ce but : que le corps reçût des impressions diverses des objets environnants, afin que l'âme fût instruite par les sensations de ce qui est à rechercher ou à fuir, et qu'il fût propre à exercer mille mouvements divers suivant la nature de ces impressions. La nature y a pourvu avec une prévoyance et une sollicitude dignes de toute notre admiration. « Le corps reçoit de tous côtés les impressions des objets, sans être blessé : on lui a donné des organes pour éviter ce qui l'offense ou le détruit ; et les corps environnants, qui font sur lui ce mauvais effet, font encore celui de lui causer de l'éloignement. » (1) Bossuet nous fait admirer aussi cette augmentation de forces qui nous arrive dans les grandes passions ; comment la colère nous encourage et nous arme, pour ainsi dire, comment la crainte fait de notre corps un instrument propre à fuir. Que la nature ait proportionné les forces du corps à ses besoins ordinaires, c'était déjà l'effet d'un art merveilleux ; mais qu'elle ait trouvé le moyen de doubler ses forces dans les besoins extraordinairement pressants pour servir, soit à l'attaque, soit à la défense, voilà qui surpasse toute notre attente et qui est l'effet d'une sagesse infinie. (2) L'homme n'a pas seulement à se défendre contre les attaques du dehors, il lui faut réparer ses forces épuisées et pourvoir à tous ses besoins ; le plaisir et la douleur ont pour but d'at-

(1) Id. Ibid. t. IX. p. 645.
(2) Id. Ibid t. IX. p. 649.

teindre ce résultat. Le plaisir et la douleur le rendent attentif à tous ses besoins, et ne l'invitent pas seulement, mais le forcent à y pourvoir. Enfin la nature a ménagé avec tant d'adresse les mouvements intérieurs qui sont nécessaires à la vie, que nous n'en sommes pas incommodés, et que même c'est à peine si nous les sentons. « A peine sentons-nous battre notre cœur, nous qui sentons les moindres mouvements du dehors, si peu qu'ils viennent à nous ; les artères vont, le sang circule, les esprits coulent, toutes les parties s'incorporent leur nourriture sans troubler notre sommeil, sans distraire nos pensées, sans exciter tant soit peu notre sentiment : tant Dieu a mis de règle et de proportion, de délicatesse et de douceur dans de si grands mouvements. » (1)

Des motifs de haute convenance ne permettaient pas à Bossuet, dans cet ouvrage, de s'étendre sur les moyens par lesquels la nature a pourvu à la reproduction et à la propagation de l'espèce. Il se contente de nous dire que dans les mêmes principes qui conservent l'homme durant tant d'années, il se trouve encore de quoi en produire d'autres jusqu'à l'infini. Ce qui le nourrit, le rend fécond et rend l'espèce immortelle. Puis, comparant l'art divin à l'art humain, Bossuet nous fait admirer la beauté et l'artifice d'un moule, où, la matière étant jetée, il s'en forme un visage fait au naturel, ou quelque autre figure régulière. Mais tout cela, ajoute-t-il, est grossier à comparaison des principes d'où viennent nos corps, par les-

(1) Id. Ibid. t. IX. p. 646.

quels une si belle structure se forme de si petits commencements, se conserve d'une manière si aisée et si admirable, se répare dans sa chûte, et se perpétue par un ordre si immuable. Et alors Bossuet s'écrie avec un juste sentiment d'admiration : « Quel architecte est celui qui, faisant un bâtiment caduc, y met un principe pour se relever dans ses ruines! Et qui sait immortaliser, par tels moyens, son ouvrage, en général, ne pourra-t-il pas immortaliser quelque ouvrage qu'il lui plaira en particulier? » (1)

Toutefois, dans l'étude de l'homme comme dans celle de la nature, il y a des bornes à notre connaissance. Si nous comprenons la fin de telle ou telle partie de notre corps, le jeu de tel ou tel muscle, la fonction de tel ou tel organe, combien n'y en a-t-il pas dont nous ne pouvons connaître l'usage? Mais cela même vient à l'appui de notre preuve. Car par ce que nous connaissons déjà de l'art qui a présidé à la formation de notre corps, nous pouvons juger de ce qui nous reste à connaître, et comprendre du moins que les merveilles dont nous nous sommes rendus les témoins, ne sont rien auprès de celles que nous pouvons découvrir un jour, ou même auprès de celles qui nous doivent rester éternellement cachées. Et d'ailleurs, lorsque nous connaîtrions tous nos organes, leurs éléments essentiels, avec leur jeu et leurs mouvements si divers, en un mot, le rôle de toutes les parties de notre corps dans l'ensemble de la vie physiologique, il y aurait toujours un grand mystère pour nous, c'est le

(1) Id. Ibid. t. IX. p. 650.

secret de la vie. Quand on contemple ce bel édifice du corps humain, dit Bossuet, assurément on est ravi, et l'on ne peut quitter un si beau spectacle; et, malgré qu'on en ait, un si grand art parle de son artisan. Mais tout cela est mort, faute de connaître le secret principe de tous ces mouvements. Que cette réflexion est vraie! L'anatomiste qui a compté toutes les parties dont notre corps est composé, n'est que devant un cadavre. Le physiologiste lui-même qui a étudié les divers points d'attache des muscles, les degrés de leur tension, leur jeu et tous leurs mouvements, ne saisit que les conditions et les effets de la vie, il ne saisit pas la vie elle-même. Combien donc les merveilles que nous connaissons dans l'homme sont peu de chose au prix de celles que nous ignorons! Et combien ne devons-nous pas de reconnaissance et d'amour au divin auteur de notre être!

Il nous faut insister encore sur un point essentiel qui n'a pas échappé à la perspicacité de Bossuet. La justesse et la précision de toutes nos actions naturelles ne prouvent pas seulement qu'une divine sagesse a présidé à la création de notre être; elles trahissent encore la présence et l'action constante de cette raison souveraine qui dirige en quelque sorte tous ces mouvements. Elles attestent à la fois et la sagesse du Créateur et la sollicitude de la divine Providence. Tous ces mouvements si exacts et si précis se produisent en nous, mais la plupart se produisent sans nous, sans la participation de notre volonté. Toutes ces opérations si complexes et si difficiles sont conduites par une raison supérieure, de sorte qu'il y a dans ces actions naturelles plus d'adresse et de précision que dans celles qui

dépendent de notre volonté. Bossuet développe cette idée sous toutes les formes et en l'appliquant à un grand nombre d'exemples. Il signale plusieurs fois dans le seul traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* le secours mutuel que se prêtent les unes aux autres les diverses parties de notre corps : quand la main, par exemple, se présente pour sauver la tête, qu'un côté sert de contre-poids à l'autre que sa pente et sa pesanteur entraîne, et que le corps se situe naturellement de la manière la plus propre à se soutenir. Tout cela se fait convenablement, dit Bossuet, tout cela ne se fait pas sans raison, mais cette raison n'est pas la nôtre. C'est sans raisonner, ajoute-t-il encore, qu'un enfant qui tette ajuste ses lèvres et sa langue de la manière la plus propre à tirer le lait qui est dans la mamelle ; en quoi il y a si peu de discernement qu'il fera le même mouvement sur le doigt qu'on lui mettra dans la bouche, par la seule conformité de la figure du doigt avec celle de la mamelle. C'est sans raisonner que notre prunelle s'élargit pour les objets éloignés, et se resserre pour les autres. C'est sans raisonner que nos lèvres et notre langue font les mouvements divers qui causent l'articulation, et nous n'en connaissons aucun à moins que d'y faire beaucoup de réflexion. Toutes ces choses et une infinité d'autres se font si raisonnablement que la raison en excède notre pouvoir et en surpasse notre industrie. (1) Ainsi la présence de Dieu se révèle dans les moindres opérations de notre corps, et Bossuet a raison de dire que *toutes les fois que*

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* Chap. v. art. III. t. IX. p. 672. Conf. Chap IV. art. II.

nous nous en servons, soit pour parler, ou pour respirer, nous devrions toujours sentir Dieu présent. (1)

Ce n'est pas tout : il fallait que ce corps fût uni à l'âme, afin que celle-ci avertie par les sensations de tous les besoins du corps, pût venir en aide à la nature, et commander au corps les mouvements les plus convenables pour sa conservation et son bien-être. Cette u nion merveilleuse de deux natures si contraires, est le dernier trait qui achève dans l'homme la perfection de l'œuvre divin. Et en effet ces deux substances sont de natures si différentes que l'une ne pourrait rien sur l'autre, si Dieu qui les a créées n'avait, par sa volonté souveraine, joint ces deux substances par une dépendance mutuelle ; ce qui est une espèce de miracle perpétuel, général et subsistant. (2) Or, l'âme dépend du corps par les opérations sensitives qui sont naturellement engagées dans le corps et assujéties à ses organes ; d'un autre côté, l'âme commande au corps par les opérations intellectuelles qui sont particulièrement relevées au-dessus des sens. Ainsi l'on peut dire que le corps est un instrument dont l'âme se sert à sa volonté, et c'est pourquoi Platon définissait l'homme en cette sorte : l'*homme est une âme se servant d'un corps*. (3) Toutefois, Bossuet observe avec raison que le corps n'est pas comme un de ces instruments vulgaires qui se trouvent entre les mains d'un ouvrier et que l'on peut frapper ou briser, sans que celui-ci en éprouve le moindre mal : le corps n'est pas pour l'âme une

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu*. Chap. IV. art. IV. t. IX. p. 652.
(2) Id. Ibid. Chap. III. art. II. t. IX. p. 595.
(3) Id. Ibid. art. XX. t. IX. p. 636.

chose étrangère, c'est une chose qui lui est intimement unie, et dont elle ressent toutes les jouissances et toutes les souffrances. En un mot, l'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, et il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication. Concluons donc par cette proposition que Bossuet met au début du quatrième chapitre de son traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, et qu'il prouve ensuite par des arguments irrésistibles : « *Dieu qui a créé l'âme et le corps, et qui les a unis l'une à l'autre d'une façon si intime, se fait connaître lui-même dans ce bel ouvrage.* »

Il nous reste à présenter quelques observations sur la valeur absolue et la portée de l'argument des causes finales. Kant a dit, et l'on a répété après lui, que cet argument, si respectable à tant de titres, n'a pas toute la portée qu'on lui attribue ordinairement. (1) Et d'abord puisqu'il repose sur la considération de la forme et de la beauté du monde, et non sur la considération de la matière et de la substance même du monde, il est évident qu'il ne peut nous conduire qu'à un Dieu ordonnateur et architecte du monde, et non à un Dieu créateur. C'est ainsi que chez les anciens, et dans Platon lui-même, Dieu n'est considéré que comme l'artisan du monde, le démiurge. (2) Il semble que Bossuet ait entrevu cette conséquence nécessaire ; car dans tout ce quatrième chapitre du traité de *la Connaissance de Dieu et de soi-même*, il appelle Dieu

(1) Kant. *Critiq. de la Raison pure. Dialect. transcend.* liv. II. chap. II. — Cousin. 1re série. t. V. p. 225.

(2) Voir plus loin. 3me part.

l'architecte du corps humain : or, nous voyons par un passage du traité du *Libre arbitre* quelle différence il y a, aux yeux de Bossuet, entre le nom d'architecte et celui de créateur. Bossuet, voulant réfuter l'hypothèse des dualistes qui admettent que la matière existe par elle-même de toute éternité, établit que si la matière avait l'être d'elle-même, elle aurait aussi d'elle-même tout le reste, et que Dieu ne pourrait plus rien faire en elle ; et il ajoute : « Dès qu'on conçoit Dieu auteur et *architecte* du monde, on conçoit qu'il l'a tiré du néant ; sans quoi il faudrait penser qu'il ne l'a ni fait, ni construit, ni ordonné. » (1) En second lieu, la grandeur de l'ouvrier ne nous est connue que par son ouvrage : elle est donc, dans notre esprit, proportionnée à la connaissance que nous avons du monde, elle est contingente, variable, relative, elle dépend des progrès de l'astronomie, de la physique, de la physiologie, en un mot, de toutes les sciences de la nature ; elle ne donnera jamais l'idée de la toute-puissance, de la sagesse suprême, de l'unité absolue de Dieu. C'est ainsi que le paganisme admettait des Dieux supérieurs à l'humanité, mais à qui manquait l'attribut de la suprême perfection. Et Bossuet lui-même, contenu par la rigueur de son esprit, parle bien de l'art merveilleux qui a présidé à la formation du monde et surtout de l'homme, mais il ne lui arrive qu'une seule fois, comme par hasard, et sans qu'il faille attribuer au mot sa véritable valeur, de rapporter les merveilles de notre organisation physique à la sagesse *infinie* de Dieu. (2)

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre*. chap. IV. t. IX. p. 20.

(2) Id. *De la Connaissance de Dieu*. Chap. IV. art. 2. t. IX. p. 649.

Cette critique de l'argument physico-théologique, comme l'appelle Kant, nous paraît parfaitement juste, et nous croyons que la preuve des causes finales, si légitime et si vraie dans une certaine mesure, a besoin du secours des autres preuves pour nous conduire sûrement jusqu'à l'idée de l'Être parfait, créateur et ordonnateur de tout ce qui est. Mais quand notre esprit, guidé par des réflexions antérieures, ou dirigé par les seules inspirations de la nature, a déjà conçu la nécessité d'une première cause de l'univers, alors le spectacle des beautés de la nature lui apprend que cette première cause est une cause intelligente, et à l'idée du créateur vient se joindre l'idée d'une providence dont la sagesse et la beauté parfaite égalent la toute-puissance. Telle est la marche naturelle de l'esprit. Descartes avait bien compris cette vérité, lorsqu'il écrivait que dans toutes les démonstrations prises des effets, il faut à l'idée des choses finies joindre l'idée de la première cause, l'idée de l'infini, l'idée de Dieu même, pour arriver à Dieu. (1) Ceci nous explique pourquoi Descartes faisait si peu de cas de la preuve des causes finales, et pourquoi il fondait toutes les preuves de l'existence de Dieu sur la seule notion de l'être parfait. Et en effet, l'idée de l'être tout-puissant, de l'être infini, de l'être parfait est une idée primitive, et non une idée suggérée par le spectacle de la création. L'aspect de l'univers peut confirmer cette idée dans une certaine mesure, mais elle ne saurait la faire naître. L'ordre du monde ne sert pas tant

(1) Descartes. *Lettre* XLVIII. Edit. Ad. Garnier t. IV. p. 142.

à prouver la sagesse parfaite de Dieu que la sagesse parfaite de Dieu ne sert à justifier le désordre apparent du monde. C'est pour cela que Descartes a négligé la preuve physique pour se renfermer dans les preuves métaphysiques. Pascal aussi dédaignait la preuve physique : il la condamne à plusieurs reprises, et il va même jusqu'à soutenir que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu. Et pourquoi la méprisait-il? Parce que, selon lui, la nature est muette par elle-même, ou tout au moins équivoque ; parce que, si elle a des perfections, elle a aussi des défauts. (1) Nous verrons dans le chapitre suivant que pour Bossuet, comme pour Descartes, la preuve fondamentale de l'existence de Dieu repose sur l'idée de l'être parfait, loin que cette idée puisse venir de la considération de l'univers. Et en effet, Bossuet conçoit la perfection de Dieu immédiatement, *a priori*, et en dehors de toute considération expérimentale. Si Dieu n'avait rien fait, rien ne lui manquerait, parce que indépendamment de toutes choses *il est celui qui est, et qui est tout ce qu'il faut être pour être heureux et parfait.* (2) Nous verrons, d'ailleurs, que quand Bossuet parle de la Providence, il suppose la perfection de Dieu comme une vérité première, et se fonde sur l'incompréhensibilité des voies divines pour justifier l'existence des désordres dont la cause nous est inconnue. De plus, si nous examinons attentivement les pages où Bossuet expose l'argument des

(1) Pascal. *Pensées*. Edit. Havet. p 158, 189, 268, 544, 555. — Conf. M. Ad. Garnier. Traité des facultés de l'âme. t. II. p. 523.

(2) Bossuet, 5me *Sem.* 1re *Elévat.* t. III. p. 459.

causes finales, nous verrons qu'il fait intervenir à chaque instant l'idée d'un Dieu créateur. Nous verrons que, dès les premières lignes du quatrième chapitre du traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, il part tout d'abord de l'idée de Dieu considéré comme créateur de l'âme et du corps, et que dans tous les premiers articles de ce chapitre, il semble moins occupé de prouver l'existence du Dieu qui nous a créés, que d'exposer les raisons qui témoignent de la sagesse profonde du Créateur. Enfin, Bossuet place manifestement la preuve physique bien au-dessous des preuves méthaphysiques, lorsqu'il dit que rien ne sert tant à l'âme pour s'élever à son auteur que la connaissance qu'elle a d'elle-même et de ses sublimes opérations, à savoir des opérations intellectuelles. C'est là pour Bossuet, comme pour tout vrai philosophe, la preuve par excellence, à laquelle les autres preuves empruntent toute leur valeur et toute leur force.

Avant de finir, nous devons porter un jugement sur la manière dont Bossuet a présenté la preuve des causes finales, et sur les qualités de style dont il a fait preuve dans cette exposition. Et en effet, cette preuve dont le fond est si simple et si clair doit toute sa force aux grâces du langage bien plutôt qu'à la profondeur du raisonnement. Pour caractériser l'exposition de Bossuet, nous ne pouvons mieux faire que la mettre en parallèle avec celle de Fénelon. Ces deux grands écrivains sont les seuls, avec Lafontaine, qui, dans le siècle grave et austère de Louis XIV, aient senti et goûté les beautés de la nature, et se soient attachés à traduire ce sentiment dans leurs écrits. Mais ils jettent sur la nature un regard bien différent :

Fénelon l'admire en peintre, en poète; il en remarque et il en décrit avec complaisance la richesse et l'harmonie; on reconnaît dans la première partie du traité de l'*Existence de Dieu* l'auteur du *Télémaque*. Bossuet étudie la nature en philosophe : il ne perd pas son temps à peindre la nature jusque dans ses moindres détails, il va droit à son but qui est d'instruire et non de plaire, il surprend les fins que la nature s'est proposée, et il nous fait admirer la simplicité et la fécondité des voies qu'elle suit pour y arriver; en un mot, il s'attache constamment à établir l'existence des causes finales, et à prouver par là la sagesse du Créateur. De là la sobriété, la précision et la fermeté de son langage. Ajoutez à cela que Bossuet, élève de Dodart et de Duverney, apporte dans ses tableaux de l'organisation physiologique de l'homme l'exactitude et la rigueur de la science. Aussi, pendant que Fénelon achève ses peintures, y ajoute de nouveaux traits, les orne d'images nouvelles, Bossuet exprime simplement et brièvement sa pensée, mais avec tant de justesse et de propriété que l'esprit en demeure frappé. Le style de Fénelon est lâche et diffus, il a des longueurs, il a même des comparaisons d'un goût équivoque; le langage de Bossuet est toujours rapide et précis, ses expressions semblent faites pour rendre sa pensée, ses comparaisons sont d'un goût sûr, quoique hardies; il n'y a pas un mot à ajouter, pas un mot à retrancher. Il nous faut donner quelques exemples pour justifier ces remarques. « La langue, dit Bossuet, est un archet, qui, battant sur les dents et sur le palais, en tire des sons exquis. » (1) Voici

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu*. Chap. IV. art. 2 t. IX. p 646.

comment Fénelon exprime la même idée : « La langue est un tissu de petits muscles et de nerfs, si souple qu'elle se replie, comme un serpent, avec une mobilité et une souplesse inconcevable : elle fait dans la bouche ce que font les doigts, ou ce que fait l'archet d'un maître sur un instrument de musique ; elle va frapper tantôt les dents et tantôt le palais. » (1) A quoi bon cette description de la langue? Il s'agit de nous montrer son usage. Pourquoi la comparer à un serpent, si ce n'est pour ajouter un vain ornement à la phrase? Pourquoi cette comparaison des doigts? Pourquoi ce maître et cet instrument de musique? Le seul mot d'*archet* ne disait-il pas tout? Prenons un autre exemple : Bossuet avait dit : « Il a fallu faire l'épine du dos de plusieurs pièces, afin qu'on pût courber et dresser le corps, qui serait trop roide, si l'épine était d'un seul os. » (2) Ecoutons le commentaire de Fénelon : « Pour l'épine du dos, on ne voit rien dans tous les ouvrages des hommes qui soit travaillé avec un tel art : elle serait trop roide et trop fragile, si elle n'était faite que d'un seul os ; en ce cas les hommes ne pourraient jamais se ployer. L'auteur de cette machine a remédié à cet inconvénient en formant des vertèbres, qui, s'emboîtant les unes dans les autres, font un tout de pièces rapportées qui a plus de force qu'un tout d'une seule pièce. Ce composé est tantôt souple et tantôt roide : il se redresse et se reploie en un moment, comme on le

(1) Fénelon. *De l'Existence de Dieu.* 1re part. chap. II. nº 40.

(2) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* chap. II. art. 7. t. IX. p. 578.

veut. » (1) Ainsi il n'y a pas une remarque de plus que dans Bossuet, nous saisissons moins bien peut-être l'avantage d'une semblable disposition, et Fénelon emploie quatre fois plus de mots. Quelle est d'ailleurs cette image d'un composé tantôt souple et tantôt raide, d'un composé qui se redresse et se reploie? Oserons-nous le dire? Il nous semble que plus d'un passage du traité de Fénelon est une paraphrase traînante des pages si vives et si rapides de Bossuet. Et quand nous songeons que Fénelon eut entre ses mains une copie du traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, dont il se servit pour l'éducation du duc de Bourgogne, nous nous prenons à penser qu'il a pu y puiser quelques-uns de ces détails qui nous paraissent une pâle image du style de Bossuet.

Il est un point cependant par où Fénelon semble reprendre l'avantage sur Bossuet : on attribue généralement à Fénelon la délicatesse du sentiment, la grâce et l'élégance de la diction, à l'exclusion de Bossuet, à qui on laisse seulement les qualités opposées, la grandeur des idées, la noblesse et la majesté du langage. Pour nous, nous revendiquons en faveur de Bossuet ces qualités qu'on attribue uniquement à son rival. Le génie sublime de Bossuet sait aussi descendre, quand il le faut, à ces petits détails si gracieux et si touchants, qui font sentir plus vivement les beautés de la nature, et il les décrit avec une élégance parfaite, avec une douceur pleine de charme, avec une émotion contenue qui gagne bientôt l'âme

(1) Fénelon. *De l'Existence de Dieu*. 1re part. chap. 2. n° 34.

du lecteur attentif. Comme il s'intéresse à ces fleurs tendres et délicates qui, durant l'hiver, enveloppées comme d'un petit coton, se déploient dans la saison la plus bénigne! Avec quelle fidélité et quelle grâce il peint le lierre et la vigne choisissant si bien les petits creux et s'entortillant si proprement aux endroits qui sont capables de les appuyer! Celui qui a fait cette noble et belle peinture du cheval que Buffon n'a pas égalée, sait aussi peindre la tendre sollicitude de la poule qui appelle ses petits égarés, dans un langage d'une touchante simplicité. Ainsi Bossuet a autant de grâce, de délicatesse et d'élégance que Fénelon, avec plus de concision et de force. Il est moins abondant, moins riche, moins varié, mais plus éloquent dans sa mâle sobriété, plus hardi dans ses vives images, plus poétique dans sa puissante originalité. Fénelon est plus orné, plus poli, plus insinuant; Bossuet plus naturel, plus simple, plus entraînant; le premier nous charme et nous ravit, le second nous frappe et nous étonne; celui-là nous attire doucement à lui et nous conduit comme par la main parmi les merveilles de la nature, celui-ci nous entraîne à sa suite dans son vol rapide, et nous jette comme par surprise au milieu des plus étonnants spectacles de la création; l'un incline à l'amour, l'autre commande en même temps l'admiration; Fénelon s'adresse plus à l'imagination, Bossuet parle à la fois au cœur et à la raison.

CHAPITRE II.

PREUVES FONDÉES SUR L'ÉTUDE DE L'AME HUMAINE.

Section Ire.

DIEU OBJET DE LA CONNAISSANCE.

« Mais rien ne sert tant à l'âme pour s'élever à son Auteur, que la connaissance qu'elle a d'elle-même et de ses sublimes opérations que nous avons appelées intellectuelles. »

(Bossuet. *De la Connaissance de Dieu*, Chap. IV. art. 3. t. IX. p. 632.)

Nous arrivons aux véritables preuves de l'existence de Dieu, à celles qui sont fondées sur l'étude de l'âme humaine. Or, l'âme humaine s'élève à Dieu par la connaissance et par l'amour : de là deux ordres de preuves distinctes et qui sont l'objet des deux sections de ce chapitre.

Dans la première section, nous avons à montrer l'âme humaine s'élevant à Dieu par la connaissance. Bossuet indique deux voies à l'intelligence qui cherche Dieu, ou,

en d'autres termes, il donne deux preuves de l'existence de Dieu : la première est la preuve platonicienne fondée sur les idées des vérités éternelles ; la seconde est la preuve cartésienne fondée sur l'idée de l'être parfait. Bossuet expose la première preuve dans la cinquième section du quatrième chapitre de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* et dans plusieurs chapitres du premier livre de la *Logique*, il expose la seconde preuve dans la sixième section du quatrième chapitre de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, dans les trois premières *Elévations* de la première semaine, et dans quelques autres passages de ses écrits.

La preuve fondée sur les idées des vérités éternelles est celle que Bossuet développe avec le plus de complaisance et d'étendue. Ici Bossuet, à l'imitation de saint Augustin, se fait disciple de Platon. On sait comment Platon, après avoir établi une distinction profonde entre le monde sensible et le monde intelligible, entre le monde des corps et le monde des idées, s'élevait, à l'aide de la dialectique, d'idées en idées jusqu'à une idée supérieure, l'idée du bien, source unique de tout ce qu'il y a de vrai, de bon et de beau, et qui, placée aux dernières limites du monde intellectuel, se confond avec Dieu même. (1) Saint Augustin, adoptant la théorie platonicienne des idées, fait aussi de Dieu le centre des idées, et déjà il apporte à cette théorie une plus grande lumière, puisqu'il fait résider les idées dans le sein de

(1) Platon. *Rép.* liv. VII. Edit. Cousin. tom. X. p. 70. — *Phèdre.* tom. VI. p. 51 et 55.

l'intelligence divine. (1) C'est dans saint Augustin, son modèle préféré, que Bossuet a puisé cette grande et belle doctrine, et il l'expose à son tour avec autant d'éloquence que de rigueur.

Il y a des vérités éternelles et immuables : Bossuet établit cette proposition par des exemples tirés des sciences exactes. « Tout ce qui se démontre en mathématiques, et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable, puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut être autrement qu'elle est démontrée. » (2) Ici Bossuet nous fait bien comprendre pourquoi les vérités scientifiques sont éternelles et immuables : la démonstration consiste en effet à montrer qu'une chose ne peut être autrement qu'elle est, qu'elle est nécessairement ce qu'elle est ; la démontration se tire du nécessaire, comme disait Aristote. (3) Or, une chose nécessaire est toujours et toujours la même, en vertu de sa nécessité même, c'est-à-dire qu'elle est éternelle et immuable. Ainsi, l'on démontre en géométrie que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, et l'on démontre que cette propriété appartient à tous les

(1) Saint Augustin. *Liv. des 83 quest.* Quest. 46. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi *in ipsa mente Creatoris ?* — Conf. *Retract.* I. IV. 4. Saint Thomas cite ce passage de saint Augustin (*Somme théol.* 1re part. quest. XV. art. 2.) Mais ailleurs, plaçant la vérité éternelle dans l'entendement éternel de Dieu, il cite Aristote, qu'il suit plutôt que Platon, et il ne paraît pas, en effet, avoir bien compris la portée de la preuve platonicienne. (Ibid. Quest. X. art. 3. ad. tert.)

(2) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* Chap. IV. art. 5. t. IX. p. 652.

(3) Aristote. *Anal. post.* liv. I. chap. IV. § 1. Bekk. p. 73. C. A. l. 24.

triangles, partout et toujours, d'une manière fixe et invariable. Il en est de même des propriétés du carré, du cercle et de toutes les autres figures. Ces propriétés, démontrées par la science, sont des vérités éternelles et immuables, et il est impossible de le nier, lorsqu'on entend la force et la portée de la démonstration. Ce n'est pas tout : éternelles et immuables comme elles sont, ces vérités sont indépendantes de la nature. Et en effet « pour entendre la nature et les propriétés des choses que je connais, par exemple, ou d'un triangle, ou d'un carré, ou d'un cercle, ou les proportions de ces figures et de toutes les autres figures entre elles, je n'ai pas besoin de savoir qu'il y en ait de telles dans la nature, et je puis m'assurer de n'en avoir jamais ni tracé, ni vu de parfaites. Je n'ai pas besoin non plus de songer qu'il y ait quelque mouvement dans le monde pour entendre la nature du mouvement même, ou celle des lignes que chaque mouvement décrit, et les proportions cachées avec lesquelles il se développe : dès que l'idée de ces choses s'est une fois réveillée dans mon esprit, je connais que, soit qu'elles soient ou qu'elles ne soient pas actuellement, c'est ainsi qu'elles doivent être, et qu'il est impossible qu'elles soient d'une autre nature ou se fassent d'une autre façon. » (1) Ainsi ces vérités sont dans la nature, mais elles n'y sont pas renfermées ; elles la dépassent et la dominent ; elles gouvernent la nature, elles n'en dépendent pas ; tous les mondes seraient détruits qu'elles n'en subsisteraient pas

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* Chap. IV. art. 5. t. IX. p. 653.

moins toujours les mêmes. « Quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée. » (1) Dès que j'ai aperçu entre deux choses contingentes un rapport nécessaire, ces deux choses peuvent être anéanties, leur rapport subsiste et survit éternellement à ces existences passagères qui obéissaient à une loi supérieure et indestructible. Il faut bien se garder ici de confondre les lois physiques, instituées par Dieu pour présider à l'harmonie du monde et destinées à périr avec lui, avec ces lois éternelles qui n'ont pas eu de commencement et n'auront pas de fin, lois immuables qu'aucune puissance ne peut changer, lois nécessaires qui s'appliquent à ce monde comme elles s'appliqueraient à un autre univers, lois absolues de qui tout dépend et qui elles-mêmes ne dépendent de rien. Ce n'est pas tout encore : éternelles et immuables comme elles sont, indépendantes de la nature où elles sont appliquées, ces vérités sont encore indépendantes de notre esprit qui les conçoit. « En quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra; mais en les connaissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles ; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. » (2) Comment, en effet, ces vérités éternelles, nécessaires, infinies, pourraient-elles subsister dans l'esprit de l'homme, être périssable et borné ? Comment notre raison si faible et si chancelante

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu*. Chap. IV. art. 5. t. IX. p. 53.
(2) Id. Ibid.

pourrait-elle être le siége de l'absolue vérité? Non, la vérité ne réside pas en nous, elle est hors de nous, elle est au-dessus de nous, et comme le soleil éclaire le monde de ses rayons, ainsi la vérité illumine notre intelligence de sa vive et pure lumière.

Si la vérité existe en dehors de la nature et de l'humanité, faut-il donc croire qu'elle subsiste en elle-même et par elle-même, comme une réalité distincte de Dieu, dans un monde à part, supérieur au monde sensible? Faut-il donc s'imaginer des essences éternelles qni subsistent par leur propre vertu? Non ; Bossuet déclare que c'est une pure illusion. (1) Il ne laisse pas la vérité dans cet état d'abstraction : il lui donne pour siége un être où elle est éternellement subsistante et où elle est éternellement entendue. « Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles (les vérités éternelles) subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue ; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité ; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui entend hors de lui.... Cet objet éternel, c'est Dieu éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même.... Ces vérités éternelles que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu ou plutôt sont Dieu même. » (2)

(1) Bossuet. *Logique*. liv. I. Chap. 37.

(2) Id. *De la Connaissance de Dieu*. Chap. II. art. 5. — Les mêmes idées sont exprimées avec non moins de force dans le 1er livre de la *Logique* de Bossuet. Chap. 36, 37, 38.

Rapprochons de ce passage, si souvent admiré et si digne de l'être, un morceau beaucoup moins connu et qui renferme aussi de grandes beautés. Bossuet s'adresse du haut de la chaire évangélique aux fidèles qui écoutent la parole de vérité. « Je vous prêche la vérité, et vous l'écoutez, et celle que je vous propose en particulier, c'est que celui-là est heureux qui n'est point sujet à l'erreur, et qui ne se trompe jamais. Cette vérité est sûre et incontestable : elle n'a pas besoin de démonstration et vous en voyez l'évidence. Mais, Messieurs, où la voyez-vous ? Ce peut être dans mes paroles : nullement, ne le croyez pas. Car où la vois-je moi-même? Sans doute dans une lumière intérieure qui me la découvre ; et c'est là aussi que vous la voyez.... Je vous parle, je vous avertis, j'excite votre attention, mais il y a une voix secrète de la vérité qui me parle intérieurement, et la même vous parle aussi.... Selon l'ordre de cette occulte inspiration de la vérité, tous sont auditeurs, tous sont disciples : si bien qu'à ne regarder que l'extérieur, je parle et vous écoutez; mais au dedans, dans le fond du cœur, et vous et moi écoutons la vérité qui nous parle et qui nous enseigne. Je la vois, et vous la voyez; et tous ensemble nous voyons la même, puisque la vérité est une; et la même se découvre encore par toute la terre à tous ceux qui ont les yeux ouverts à ses lumières. On ne peut donc déterminer où elle est, quoiqu'elle ne manque nulle part. Elle se présente à tous les esprits; mais elle est en même temps au-dessus de tous. Que les hommes tombent dans l'erreur, la vérité subsiste toujours. Qu'ils profitent ou qu'ils oublient, que leurs connaissances croissent ou dé-

croissent, la vérité n'augmente ni ne diminue. Toujours une, toujours égale, toujours immuable, elle juge de tout et ne dépend du jugement de personne. *Chaste et fidèle, propre à chacun, quoiqu'elle soit commune à tous*, comme dit saint Augustin..... (1) Voilà ce que c'est que la vérité, et cette vérité, si nous l'entendons, c'est Dieu même. » (2) Il est impossible de définir d'une manière plus exacte et plus grande les caractères de la vérité pour aboutir à l'identité de la vérité et de Dieu. On voit d'ailleurs par les deux citations que nous avons faites, que la conviction de Bossuet ne varie pas. Dans la théologie aussi bien que dans la philosophie, dans la prédication religieuse aussi bien que dans l'enseignement profane, Bossuet est le même homme, il développe les mêmes idées, il professe la même doctrine, il arrive de vérité en vérité jusqu'à Dieu qui est pour lui la vérité même.

Ici Bossuet abandonne complètement Descartes qu'il a suivi fidèlement sur tant d'autres points, et par là il montre la rectitude et la sûreté de son jugement. Descartes faisait dépendre la vérité de la volonté de Dieu. (3) C'est là une grave erreur qui confond toutes nos idées et sur la nature de la vérité et sur la nature de Dieu même. Si la vérité dépend de la volonté divine, et si Dieu est libre de la vouloir ou de ne la vouloir pas, la vérité est donc arbitraire. Que deviennent alors ces caractères d'éternité,

(1) Saint-Augustin. *De lib. arbit.* Liv. II. nº 37.

(2) Bossuet. 3me *Sem. pour la fête de tous les Saints.* 1er point t. V. p. 40.

(3) Descartes. *Rép. aux* 6mes *obj.* Ed. Ad. Garnier. t. II. p. 362. *sq.* Conf. *Rép. aux* 5mes *obj.* t. II. p. 318.

d'immutabilité, de nécessité, que nous lui attribuons. — D'un autre côté, Dieu peut-il vouloir quelque chose qui soit contraire à sa sagesse souveraine? Non, sans doute : Dieu veut le bien parce qu'il le conçoit comme tel; sa volonté n'est pas indifférente au bien et au mal; elle se porte naturellement et nécessairement vers le bien. Le vrai est encore bien moins le résultat de la volonté arbitraire de Dieu. Est-ce à dire pour cela que le vrai et le bien existent indépendamment de Dieu? Non; le vrai et le bien dépendent de la nature infiniment parfaite de Dieu qui est le bien lui-même et qui ne peut vouloir que le bien. « Dieu, dit Bossuet, n'entend et ne veut que ce qu'il faut entendre et vouloir; son entendre et son vouloir sont sa nature qui est toujours excellente. » (1) Ailleurs il soutient que la volonté de Dieu est sainte en elle-même, (2) et que tout ce que Dieu fait, et tout ce qu'il permet, c'est par sagesse et par raison qu'il le fait et qu'il le permet. (3) Nous trouvons encore la même doctrine dans le traité du *Libre arbitre* : « Dieu ne peut faire autre chose que ce qui est un bien véritable, parce qu'il est lui-même par son essence le bien essentiel qui influe le bien dans tout ce qu'il fait. » (4) Bossuet n'est donc pas un partisan aveugle de la liberté d'indifférence, comme on le lui a reproché si souvent; il a au contraire une juste et grande idée

(1) Bossuet. 1re *Sem.* 11me *Elévat.* t. III. p. 420.
(2) Id. 13me *Sem.* 7me *Elévat.* t. III. p. 585.
(3) Id. 12me *Sem.* 10me *Elévat.* t. III. p. 568.
(4) Id. *Traité du Libre arbitre*, Chap. II. t. IX. p. 6.

de la sagesse divine, et en cette occasion il sait abandonner Descartes qui s'égare, pour suivre les traces de Platon.

Malebranche aussi s'éloigne de Descartes dont il réfute expressément les idées, (1) mais il ne veut pas pour cela que les vérités soient considérées comme des êtres absolus, et bien moins encore qu'elles soient regardées comme Dieu lui-même. Il soutient que la vérité est un certain rapport qui existe entre les idées de Dieu, et que ce rapport n'est rien de réel. Ainsi, d'après son sentiment, nous voyons Dieu lorsque nous voyons des vérités éternelles, non que ces vérités soient Dieu, mais parce que les idées dont les vérités dépendent sont en Dieu. (2) Cette théorie est tout-à-fait inintelligible. C'est en vain que Malebranche essaie de la justifier par un exemple emprunté aux mathématiques : deux fois deux font quatre ; voilà, dit Malebranche, une vérité, et cette vérité ne consiste que dans un rapport d'égalité entre deux fois deux et quatre. On pourrait nier d'abord que cette proposition soit une vérité ; ce n'est autre chose en effet qu'une simple définition de nom. Mais, quoiqu'il en soit, est-on fondé à dire que toute vérité réside dans un pareil rapport ? La vérité morale, le bien conçu comme la règle de notre conduite, n'est-il donc qu'un rapport ? Et lors même que ce serait un rapport, n'est-il pas l'objet nécessaire de la pensée divine, et n'a-t-il pas par suite cette réalité qu'on lui refuse ? Ne parti-

(1) Malebranche. 1er *Eclaircissement*. Edit. Genoude. t. I. p. 327.

(2) Id. *Rép. à Régis*. Chap. II. t. I. p. 289. — *Traité de morale*. Chap. I. t. I. p. 401. — *Recherche de la vérité*. Liv. III. 2me part. chap. 6. t. I. p. 111.

cipe-t-il pas de la nature même de Dieu ? N'est-il pas Dieu enfin? Malebranche avoue qu'il abandonne ici la doctrine de saint Augustin ; toutefois il croit que peut-être ce grand docteur a entendu comme lui la nature des vérités éternelles. Nous pensons que Malebranche s'abuse étrangement et sur l'opinion de saint Augustin et sur la valeur de son opinion propre. Les conséquences de sa doctrine en sont à nos yeux une preuve manifeste. Malebranche est obligé de faire les plus grands efforts et de mettre en jeu toute son imagination pour expliquer comment nous concevons les vérités éternelles ; et nous soutenons que dans sa théorie générale de la *Vision en Dieu*, la partie qui concerne la vision des vérités éternelles, n'est ni moins obscure, ni moins bizarre que celle qui concerne la vision des corps. D'après lui, comme nous voyons les corps dans l'*étendue intelligible de Dieu*, ainsi nous voyons les vérités éternelles dans *la représentation des idées que renferme l'immensité divine* : c'est en lui-même, c'est dans ses propres idées que Dieu nous découvre et les corps et les vérités ; Dieu est le monde intelligible ou le lieu des esprits ; nous voyons tout en Dieu par l'union constante de nos esprits avec la sagesse divine, par la communication de notre raison avec cette raison universelle, immuable, nécessaire, qui ne se distingue pas de Dieu lui-même, qui lui est coéternelle et consubstantielle, et que Malebranche appelle souvent le *Verbe*. (1) Fénelon reproduit fidèlement ces

(1) Malebranche. *Recherche de la vérité*. liv. III. 2me part. chap. 6. — *Rép. à Régis*. Chap. 2. — 10me *Eclaircissement*. — *Traité de morale*. Chap. 1er. *Médit. Chrét* Avertissement. Méd. 1, 2, 3 et 4. — *Entret. métaph*. Passim.

idées de Malebranche : c'est à Malebranche qu'il emprunte la distinction des deux raisons qui sont dans l'homme et l'identité absolue de la raison supérieure et de Dieu. C'est à l'imitation de Malebranche qu'il représente cette raison comme le maître intérieur et universel qui nous avertit, nous redresse et nous corrige, comme la lumière qui nous éclaire, comme le soleil des esprits. Toutes ces images sont très-belles et très-poétiques, mais elles couvrent une doctrine qui n'est pas exempte de reproches. Quoi ! ce n'est pas la vérité elle-même que nous voyons, c'en est seulement une représentation ; c'est la pensée de Dieu qui se communique à notre esprit, c'est la Raison divine qui descend dans la nôtre pour nour faire part de ses connaissances ! Mais il faut y prendre garde : cette doctrine offre les plus grands dangers. Pour être conséquent avec lui-même, Malebranche devrait dire, non pas que nous voyons en Dieu les vérités éternelles, mais que c'est Dieu qui les voit en nous. Dieu n'est plus seulement la lumière qui nous éclaire ; Dieu est la raison universelle qui descend en chacun de nous, qui pense en nous, qui pense pour nous. Et alors Dieu nous fait penser comme il nous fait agir, ou plutôt Dieu pense et agit en nous ; la théorie de la *Vision en Dieu* complète et achève la théorie des *Causes occasionnelles*, la doctrine de Malebranche est parfaitement homogène dans toutes ses parties, (1) mais

(1) Il faut remarquer toutefois une inconséquence dans Malebranche : après avoir soutenu constamment que Dieu seul est intelligible par lui-même, et que c'est en Dieu que nous voyons tout, il accorde à Arnauld que les nombres nombrants et les vérités arithmétiques doivent être rangés dans la catégorie des choses intelligibles par elles-mêmes. *Rép. à la* 3me *lettre d'Arnauld*. Voyez M. Bouillier. *Hist. de la phil. cart.* t. II. p. 57.

nous le demandons, y a-t-il loin de cette doctrine à celle de Spinoza?

Bossuet n'a garde de reproduire ces idées. On sait avec quelle sévérité il juge le système de Malebranche, et avec quel empressement il loue Arnauld d'avoir découvert les *paralogismes* de Malebranche sur les idées. La doctrine de Bossuet, disciple fidèle de saint Augustin et de saint Thomas, est plus simple, plus claire et plus certaine. D'abord il ne fait pas de la vérité un rapport abstrait entre les idées de Dieu, il en fait l'objet éternel de l'entendement divin et l'identifiie avec Dieu même, suivant la doctrine profonde d'Aristote sur l'identité en Dieu de l'intelligence et de l'intelligible. « Dieu, dit Bossuet, est la vérité qui s'entend parfaitement elle-même. » (1) Ensuite la théorie de la *Vision en Dieu* n'offre pas les mêmes inconvénients dans Bossuet que dans Malebranche et dans Fénelon. Puisque Dieu est la vérité même, il s'ensuit naturellement que c'est en Dieu que nous voyons la vérité. (2) Mais comment cela se peut-il faire? Bossuet a la sagesse de ne pas chercher une explication, et après

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* Chap. IV. art. 8. sub fin. t IX. p. 659. — Voyez plus loin. 2me part. — L'identité de Dieu et de la vérité est enseignée formellement par saint Augustin. (*De Civit. Dei.* X. 2. — *Confess.* X. 23. — *De lib. arb.* X. 15.) et par saint Thomas (*Somme théolog.* 1re part. Quest. XVI. art. 5.) Mais c'est Aristote que Bossuet a suivi dans cette question, comme il est facile d'en juger par les termes mêmes qu'il emploie.

(2) Bossuet a dû trouver la vision en Dieu dans saint Thomas. *Omnia dicimus in Deo videre*, et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus. (*Somme théolog.* 1re part. Quest. XII. art. 11.) Mais cette théorie est encore bien vague. — Conf. Id. *Contr. gentiles.* liv III chap. LIX et LX

avoir dit que Dieu est la vérité même, il se contente d'ajouter cette simple réflexion : « C'est donc en lui, *d'une certaine manière qui m'est incompréhensible*, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles ; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité, et recevoir ses lumières. » (1)

La simplicité de cette doctrine n'en exclut pas la grandeur, et nous pouvons dire que Bossuet, tout en apportant plus d'exactitude et de rigueur que Malebranche et que Fénélon à la théorie de la *Vision en Dieu* des vérités éternelles, ne la présente pas avec moins d'éloquence et de poésie. Comme eux il a pu dire, mais avec bien plus de justesse, que Dieu est la lumière qui nous éclaire ; cette belle image se retrouve souvent dans Bossuet. « Quand j'entends actuellement la vérité que j'étais capable d'entendre, que m'arrive-t-il sinon d'être actuellement éclairé de Dieu ? » — « N'est-ce pas Dieu lui-même qui me montre en sa vérité tout ce qu'il lui plaît que j'entende ? » Mais pour que l'âme entende la vérité, il faut qu'elle se tourne vers son original, c'est-à-dire vers Dieu ; pour qu'elle soit éclairée, il faut qu'elle se tourne vers la lumière, et Bossuet nous dit avec raison que « pour voir ce n'est pas assez d'avoir la lumière présente, il faut se tourner vers elle, il lui faut ouvrir les yeux. » (2) Bossuet a traduit encore cette idée avec une hardiesse toute poétique dans le dernier chapitre du traité de la

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* Chap. IV. art 5. t. IX p. 653.
(2) Id Ibid. Chap IV art. 9 et 10. t. IX. p. 630.

Concupiscence, dont on nous permettra de citer un fragment : « Je me suis levé pendant la nuit avec David pour voir vos cieux qui sont l'ouvrage de vos doigts, la lune et les étoiles que vous avez fondées. Qu'ai-je vu, Seigneur, et quelle admirable image des effets de votre lumière infinie ! Le soleil s'avançait, et son approche se faisait connaître par une certaine blancheur qui se répandait de tous côtés, les étoiles avaient disparu, et la lune s'était levée avec son croissant d'un argent si beau et si vif que les yeux en étaient charmés. Elle semblait vouloir honorer le soleil en paraissant claire et lumineuse par le côté qu'elle tournait vers lui ; tout le reste était obscur et ténébreux ; et un petit demi-cercle recevait seulement dans cet endroit-là un ravissant éclat par les rayons du soleil, comme du père de la lumière ; quand il la voit de ce côté-là, elle reçoit une teinture de lumière ; plus il la voit, plus sa lumière s'accroît. — Mon Dieu, lumière éternelle, c'est la figure de ce qui arrive à mon âme quand vous l'éclairez. Elle ne l'est que du côté que vous la voyez ; partout où vos rayons ne pénètrent pas, ce n'est que ténèbres ; et quand ils se retirent tout-à-fait, l'obscurité et la défaillance sont entières. Que faut-il donc que je fasse, ô mon Dieu, sinon de reconnaitre comme étant de vous toute la lumière que je reçois? » (1) Ce morceau n'est-il pas égal, sinon supérieur, aux plus belles pages de Malebranche et de Fénelon ?

Ainsi nous pouvons dire avec Bossuet que la vérité est

(1) Bossuet. *Traité de la Concupiscence*. Chap. XXXII. t. IV. p. 586.

quelque chose de Dieu, ou plutôt qu'elle est Dieu même. C'est un des aspects sous lesquels Dieu se manifeste à notre esprit, c'est une des formes que Dieu revêt pour se révéler à l'homme. La vérité est donc sainte, et la science qui nous conduit à la vérité a droit à notre respect. Mais il ne faut pas laisser la vérité flotter dans l'abstraction et dans le vide, il faut savoir remonter jusqu'à sa source, il faut la faire reposer sur son véritable fondement, il faut la rapporter à Dieu-même. « C'est une chose étonnante, dit Bossuet, que l'homme entende tant de vérités, sans entendre en même temps que toute vérité vient de Dieu, qu'elle est en Dieu, qu'elle est Dieu même. Mais c'est qu'il est enchanté par ses sens et par ses passions trompeuses ; et il ressemble à celui qui, renfermé dans son cabinet, où il s'occupe de ses affaires, se sert de la lumière sans se mettre en peine d'où elle lui vient. » (1) Mais lorsque notre esprit est délivré du joug des passions, il comprend qu'il y a au-dessus de toutes les vérités une vérité dernière qui est le terme suprême de toute recherche. Alors les sciences sont comme autant de degrés par lesquels nous nous élevons jusqu'à Dieu, et la philosophie qui résume toutes les autres sciences dans une science plus générale, fait servir leurs résultats à la découverte d'une vérité plus haute, à laquelle toutes les autres vérités sont suspendues comme à leur principe, je veux dire l'existence de Dieu. Tel est le sens de cette éloquente exhortation que Bossuet adresse aux savants.

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* Chap. IV. art. 9. t. IX. p. 660.

« Philosophes de nos jours, de quelque rang que vous soyez, ou observateurs des astres, ou contemplateurs de la nature inférieure et attachés à ce qu'on appelle physique, ou occupés des sciences abstraites que l'on appelle mathématiques, où la vérité semble présider plus que dans les autres ; je ne veux pas dire que vous n'ayez de dignes objets de vos pensées, car de vérité en vérité vous pouvez aller jusqu'à Dieu qui est la vérité des vérités, la source de la vérité, la vérité même, où subsistent les vérités que vous appelez éternelles, les vérités immuables et invariables, qui ne peuvent pas ne pas être vérités, et que tous ceux qui ouvrent les yeux voient en eux-mêmes, et néanmoins au-dessus d'eux-mêmes, puisqu'elles règlent leur raisonnement comme ceux des autres, et président aux connaissances de tout ce qui voit et qui entend, soit hommes, soit anges. C'est cette vérité que vous devez chercher dans vos sciences. *Cultivez donc ces sciences, mais ne vous y laissez point absorber*. Ne présumez pas et ne croyez pas être quelque chose plus que les autres, parce que vous savez les propriétés et les raisons des grandeurs et des petitesses : vaine pâture des esprits curieux et faibles, qui après tout ne mène à rien qui existe et qui n'a rien de solide, qu'autant que par l'amour de la vérité et par l'habitude de la connaître dans des objets certains, elle fait chercher la véritable et utile certitude en Dieu seul. » (1)

Bossuet ne parle pas seulement des vérités de l'ordre

(1) Bossuet. 17me *Sem.* 3me *Elévat.* — Voyez le commentaire de cette belle pensée dans M. Poujoulat. *Lettres sur Bossuet à un homme d'Etat*. p. 232 sq.

métaphysique, il parle aussi des vérités de l'ordre moral; il ne reste pas dans la pure spéculation, il descend dans la pratique, il nous montre en Dieu le principe du bien comme il nous y a montré le principe du vrai. En effet, parmi les vérités absolues, il en est qui sont les lois régulatrices de l'entendement, mais il en est aussi qui sont les lois régulatrices de la volonté, et tandis que les premières ont pour but de diriger nos pensées, les secondes sont destinées à gouverner notre conduite; ce sont ces règles invariables de nos mœurs, comme parle Bossuet, règles par lesquelles nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable; c'est cette loi invariable qui nous dit qu'il ne faut faire tort à personne, et qu'il vaut mieux qu'on nous en fasse que d'en faire à qui que ce soit; c'est cette loi qui commande aux sujets d'obéir au prince et au prince de gouverner pour le bien de ses sujets. (1) Cette vérité primitive et originale demeure toujours ce qu'elle est, toujours entière et inviolable, malgré les atteintes des méchants. La source de cette vérité est en Dieu; c'est dans l'intelligence divine que réside cette loi de justice sur laquelle notre conduite doit être réglée, cette équité souveraine, règle immuable et éternelle de tout ce qui se meut dans le temps; ou plutôt cette équité et cette justice, c'est Dieu même. (2) Bossuet reproduit souvent cette idée sous les formes les plus

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.*.Chap. IV. art. 5. t. IX. p 654. — Conf. saint Augustin. *De Trinit.* XIV. XV. 21. Bened. t. VIII. p. 962. Regulæ immutabiles benæ vivendi. *De lib. Arb.* II. 10-15. Veræ atque incommutabiles regulæ sapientiæ.

(2) Id. 2me et 3me *Sermon pour le Dim. de la Passion.* Passim.

variées, les plus vives, les plus éloquentes. Ainsi il représente la vérité morale comme *une reine qui a dans le ciel son trône éternel et le siége de son empire dans le sein de Dieu.* (1) Ailleurs il nous dira, en s'inspirant des livres saints, qu'il y a au-dedans de nous *une divine clarté, qu'un rayon de la face de Dieu s'est imprimé en nos âmes ;* et il ajoutera dans son hardi et poétique langage : « C'est là que nous découvrons, comme dans un globe de lumière, un agrément immortel dans l'honnêteté et la vertu : c'est la première raison qui se montre à nous par son image ; c'est la vérité elle-même qui nous parle. » (2) Enfin, citons après M. Bouillier cet éloquent passage de l'*Oraison funèbre* de Michel Le Tellier, où Bossuet professe de la manière la plus hardie l'identité absolue de Dieu et de la justice. Il a montré combien était étroite l'amitié qui unissait Le Tellier et Lamoignon. « Et maintenant, ajoute-t-il, ces deux âmes pieuses touchées sur la terre du même désir de faire régner les lois, contemplent ensemble à découvert, dans leur source, les lois éternelles d'où les nôtres sont dérivées, et si quelque légère trace de nos faibles distinctions paraît encore dans une si simple et si claire vision, elles adorent Dieu en qualité de justice et de règle. » (3)

La vérité morale n'a pas seulement son siége dans l'intelligence de Dieu, Bossuet nous apprend qu'elle réside

(1) Bossuet. 2me *Sermon pour le Dim. de la Passion.* Exord. t. v. p. 761.

(2) Id. *Serm. pour le Vend. de la* 4me *semaine de Car.* sur la mort. 2me point. t. v. p. 736.

(3) Id. *Orais. fun. de Michel LeTellier.* t. VII. p. 740. Conf. Bouillier. *Hist. de la phil. cart.* t. II. p. 240.

aussi dans sa volonté qui l'impose, et dans sa justice qui la fait respecter. « La même vérité qui est sortie de sa bouche nous jugera au dernier jour..... Telle qu'il l'a prononcée, telle elle paraîtra pour prononcer notre sentence. Ce sera le précepte qui deviendra une sentence.... Là elle paraît comme dans une chaire pour nous enseigner, là dans un tribunal pour nous juger. » (1) Ainsi, Dieu est à la fois le législateur et le juge suprême du monde moral. C'est lui qui porte la loi et c'est lui aussi qui la sanctionne par un ensemble de peines et de récompenses qui commencent dans cette vie et achèveront dans l'autre l'œuvre de la justice divine. C'est à ce point de vue que Kant s'est placé pour retrouver Dieu, dont sa doctrine lui fermait l'accès : c'est par la conception d'une loi obligatoire qu'il a pu remonter jusqu'au divin législateur et jusqu'au souverain juge qui seul peut donner à cette loi sa consécration. (2) L'argument moral est en effet une des preuves les plus solides et les plus claires de l'existence de Dieu, et, par son caractère pratique en même temps que par sa grande simplicité, il ne pouvait manquer de fixer l'attention de Bossuet.

Bossuet, qui cite rarement ses devanciers, a cependant rapporté cette belle doctrine à son illustre auteur, Platon, et à saint Augustin, l'un des plus grands interprètes de la philosophie platonicienne. C'est dans la *Logique* que Bossuet rend cet honneur mérité à ces deux grands génies qu'il a presque égalés. « Tout idée, dit-il, a pour objet

(1) Bossuet. 3me *Serm. pour le dim. de la Passion.* 3me part. t. v. p. 790.
(2) Kant. *Critique de la raison pratique.* 1re part. liv. II. chap. 2me.

quelque vérité ; cette vérité est immuable et éternelle, et, comme telle, est l'objet de la science; cette vérité subsiste éternellement en Dieu, dans ses *idées éternelles* comme les appelle Platon ; dans ses *raisons immuables*, comme les appelle saint Augustin. (1) Mais, il faut bien l'avouer, dans sa juste admiration pour Platon, Bossuet se laisse égarer un moment. (2) Il prétend dans la *Logique* que toutes nos idées, quelles qu'elles soient, ont pour objet des vérités éternelles, ou, comme il le dit quelquefois aussi, que toutes nos idées sont éternelles. Ainsi, d'après Bossuet, l'éternité n'appartient pas seulement aux vérités de l'ordre mathématique, comme à ce que nous connaissons de la nature et des propriétés du triangle ; elle appartient à toutes les vérités que nous concevons. Et en effet, Bossuet admet que toutes nos idées sont universelles, c'est-à-dire qu'elles représentent les objets individuels dans leurs caractères généraux. (3) Ainsi, l'idée d'homme considéré comme créature raisonnable, capable de connaître et d'aimer Dieu, est une idée universelle, et la vérité qui répond à cette idée est une vérité éternelle, immuable, toujours subsistante, indépendamment de tout être et de tout entendement créé. (4). Et comme il n'y a rien d'éternel, ni d'immuable, ni d'indépendant que Dieu, il faut conclure que ces vérités ne subsistent pas en elles-mêmes, mais en Dieu seul et dans ses idées

(1) Bossuet. *Logique*. liv I. Chap. 38.
(2) Conf. Bouillier. *Hist. de la phil. cart.* t. II. p. 242.
(3) Bossuet. *Logique*. liv. I. Chap. 34.
(4) Id. Ibid. liv. I. Chap. 36.

éternelles qui ne sont autre chose que lui-même. C'est là ce monde intelligible que le divin Platon a mis dans l'entendement de Dieu avant que le monde fût construit, et qui est le modèle immuable de ce grand ouvrage. C'est là le véritable objet des sciences, et c'est pourquoi Platon nous rappelle sans cesse à ces idées où se voit, non ce qui se forme, mais ce qui est ; non ce qui s'engendre et se corrompt, ce qui se montre et passe aussitôt, ce qui se fait et se défait ; mais ce qui subsiste éternellement. (1) Ici Bossuet nous semble excéder la vérité et accorder trop à Platon, à la suite duquel il se laisse égarer ainsi que saint Augustin. (2) Les idées considérées comme les types, les modèles, les essences des choses créées ne sont pas des vérités nécessaires. Qui oserait affirmer que Dieu ait dû nécessairement créer et l'homme et les animaux et tous les êtres de la nature d'après des types invariables et éternels? Admettre en Dieu cette nécessité, ce serait porter atteinte à sa sagesse, limiter sa toute-puissance, anéantir sa liberté, ce serait nier Dieu lui-même. Bossuet lui-même admet, ainsi que nous le verrons plus loin, que Dieu a créé le monde librement. Or, si Dieu a créé librement, l'homme a pu n'être pas, il a pu être autre qu'il est : que devient donc ce type immuable, éternel et nécessaire de l'homme en soi? Encore une fois, il ne faut pas confondre les lois nécessaires qui régissent le monde intellectuel et moral avec les lois contingentes que Dieu a

(1) Bossuet. *Logique.* Liv. I. Chap. 37.

(2) Saint Augustin. *Livre des* 83 *Questions.* Passage déjà cité. p. 78.

imposées au monde physique par le libre choix de sa volonté toute-puissante. Les vérités mathématiques et les vérités morales n'ont rien de commun avec ces types d'après lesquels ont été formés les êtres de la nature. Bossuet, entraîné par la tradition platonicienne, incline à un réalisme outré qui compromet cette grande preuve de l'existence de Dieu aux yeux d'une critique exacte et sévère. Mais heureusement nous pouvons corriger Bossuet par lui-même, et opposer à ces chapitres de la *Logique* cet excellent morceau du traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* qui emprunte à la doctrine platonicienne ce qu'elle a de plus solide et de plus pur, et qui l'expose avec une rigueur et une éloquence incomparables.

La preuve cartésienne, fondée sur l'idée de l'être parfait, est la seconde voie par laquelle Bossuet conduit notre intelligence jusqu'à Dieu. Mais il ne faut pas croire qu'il n'y ait aucun lien entre cette preuve et la preuve platonicienne fondée sur les idées des vérités éternelles. Bossuet lui-même semble avoir voulu nous montrer ce lien lorsque, parlant des vérités éternelles, il nous dit que parmi ces vérités une des plus certaines est celle-ci : « Qu'il y a quelque chose au monde qui existe d'elle-même, par conséquent qui est éternelle et immuable. » (1) L'existence de Dieu est donc une vérité évidente par elle-même, une vérité certaine sans démonstration ; et en effet nous verrons que Bossuet ne s'efforce pas de donner une démonstration en forme de l'existence de Dieu.

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* Chap. IV. art. 5. t. IX. p. 653.

Il n'a pas recours au raisonnement, il ne construit pas de pénibles syllogismes : il croit à la force et à la certitude de la raison qui connaît Dieu, et alors il se contente de rechercher les traces de l'idée de Dieu dans notre âme, et de montrer que nous avons une foi invincible en l'existence d'un être parfait.

Dans le passage de Bossuet que nous venons de citer, nous trouvons déjà l'idée de perfection sous plusieurs de ses formes : c'est la perfection de l'être qui est par soi, la perfection de l'être qui est éternel, la perfection de l'être qui est immuable. De là trois preuves de l'existence de Dieu.

La première s'appelle ordinairement preuve tirée de l'idée de l'être nécessaire ou preuve tirée de la contingence du monde. Bossuet n'a pas exposé cette preuve, à proprement parler ; il n'a fait que l'indiquer comme en passant dans quelques traits isolés. Nous n'avons donc pas la prétention de rétablir cette preuve dans son intégrité, en recousant plus ou moins subtilement quelques phrases éparses : nous voulons traduire fidèlement la pensée de Bossuet, nous ne voulons pas l'accommoder à notre caprice. D'ailleurs il n'est pas besoin de longs raisonnements pour entendre que le monde n'a pas en soi la raison de son être, et que, pour expliquer son existence, il faut remonter à une cause première en qui se trouve le principe de tous les êtres. Non-seulement Bossuet a compris et enseigné cette grande vérité, mais encore il l'a exprimée souvent dans un langage qui frappe l'esprit par la force de la pensée et par la hardiesse des images. « Qu'est-ce qu'une créature, s'écrie Bossuet, sinon quelque chose

Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

qui n'est pas de soi, qui n'a rien de soi, qui est toujours à l'emprunt ? » (1) Cette simple phrase définit de la manière la plus précise la contingence du monde, et, sans employer les termes abstraits de la science, Bossuet exprime avec une précision parfaite l'idée qui est le fondement de toute cette démonstration de l'existence de Dieu. Voulez-vous une expression plus vive et plus saisissante encore de cette idée ? Bossuet vous dira que « le cœur de la créature n'est qu'un ruisseau qui doit remonter à sa source ; elle ne possède rien en elle-même, elle n'est riche que dans sa cause ; elle n'est rien en elle-même, et elle ne doit se chercher que dans son principe. » (2) L'homme n'est pas par lui-même : il faut donc qu'il s'élève jusqu'à sa cause, il faut qu'il remonte jusqu'à son origine, il faut qu'il s'élance jusqu'à son principe. Imparfait et borné, il faut qu'il demande la raison de son existence à une nature plus riche et plus puissante, à un être à qui rien ne manque, à un être parfait. Voilà Dieu trouvé par la seule force de la raison qui s'élève de la conception des êtres contingents à la conception d'un être nécessaire, seule cause et de lui-même et de tout ce qui existe en dehors de lui. Nous avons donc, dans cette réflexion si simple, une preuve de l'existence de Dieu, preuve solide et incontestable parce qu'elle repose sur un fait plus certain que tous les raisonnements, sur un phénomène psychologique bien constaté par l'observation intérieure, sur une loi nécessaire de notre entende-

(1) Bossuet. *Méd. sur l'Évang.* La Cène. 1re part. 86me jour. t. IV. p. 402.
(2) Id. 1er *Sermon pour le Dim. des Ram.* 3me point. t. VI. p. 78.

ment. Descartes a exposé cette preuve sous une forme qui lui ôte quelque chose de sa rigueur : il y introduit, en effet, l'hypothèse de la création continuée pour éviter la difficulté du progrès à l'infini, et par cette hypothèse très-contestable il compromet toute la valeur de son argumentation. Mais Bossuet ne se préoccupe pas de cette vaine difficulté qui n'arrêtait pas Aristote et qui n'arrêtera jamais quiconque sait la force et la portée de la raison ; il se contente d'observer et de décrire ce mouvement naturel de la pensée qui élève la créature vers le Créateur, et il néglige l'appareil du raisonnement pour établir une vérité qui, à ses yeux, a l'évidence et la certitude d'un premier principe.

Quant à la preuve fondée sur l'idée d'éternité, Bossuet l'indique aussi dans quelques paroles très-brèves, mais admirables par leur précision et par leur profondeur. « Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. Ainsi le néant sera à jamais toute vérité, et rien ne sera vrai que le néant ; chose absurde et contradictoire. Il y a donc nécessairement quelque chose qui est avant tous les temps et de toute éternité. » (1) Il est difficile de renfermer plus de choses en si peu de mots. L'existence d'un être éternel est un fait incontestable. Cette vérité sublime est devenue triviale, disait Voltaire. (2) J'existe, donc quelque chose existe de toute éternité. Qu'y a-t-il au monde de plus certain que

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu*. Chap. IV. art. 5. t. IX. p. 654

(2) Voltaire. *Le Principe d'action*. Voyez la philosophie de Voltaire par Bersot. p. 155.

ce raisonnement, et quel est l'homme assez insensé pour refuser de l'admettre ? « Qu'y a-t-il de plus incompréhensible que l'éternité, s'écrie Arnauld, et qu'y a-t-il en même temps de plus certain ? De sorte que ceux qui, par un aveuglement horrible, ont détruit dans leur esprit la connaissance de Dieu, sont obligés de l'attribuer au plus vil et au plus méprisable de tous les êtres qui est la matière. » (1) Mais Bossuet ne s'arrête pas à démontrer que la matière ne saurait être éternelle : il admet comme une vérité évidente de soi que la matière est quelque chose d'imparfait et par conséquent quelque chose qui a commencé, et de même qu'il est remonté simplement et sans raisonnement des êtres contingents à l'être nécessaire, il remonte aussi sans raisonnement des êtres bornés dans le temps à l'être éternel. N'oublions pas d'ailleurs que l'éternité est l'attribut inséparable de l'être qui est par soi : comment, en effet, celui qui est par soi aurait-il commencé ? Bossuet lui-même indique cette conséquence dans un passage que nous avons déjà cité : « Il y a quelque chose au monde qui existe d'elle-même, par conséquent qui est éternelle et immuable. » (2)

L'immutabilité est encore une des perfections que nous concevons en regard de notre imperfection, et cette idée peut aussi servir de base à une preuve de l'existence de Dieu. Tous les êtres que nous voyons autour de nous sont soumis au changement, donc il y a un être qui est la cause unique et immuable de tous ces changements. C'est

(1) *Logique* de Port-Royal. 4me part. Chap. 1er. Edit. Jourdain. p. 284.
(2) Voyez plus haut. p. 98.

le moteur immobile d'Aristote. Bossuet a pu retrouver dans saint Thomas (1) l'exposition de la preuve péripatéticienne ; mais il ne la rapporte ni à saint Thomas, ni même à Aristote ; il aime mieux la rapporter à Platon (2) qui avant Aristote avait déjà démontré Dieu comme première cause du mouvement. Dans le traité du *Libre arbitre*, Bossuet, parlant de la communication du mouvement, prend pour exemple le mouvement de la roue d'un moulin, et explique comment en un certain sens on peut regarder la rivière comme la cause et le mouvement de la roue comme l'effet. « Mais, ajoute-t-il, en remontant plus haut à la source du mouvement, on trouve que tout ce qui se meut est mû d'ailleurs, et que toute la matière demande un moteur ; de sorte qu'en elle-même elle est toujours purement passive, comme Platon l'a dit expressément ; et qu'encore qu'un mouvement particulier donne lieu à l'autre, tout le mouvement en général n'a d'autre cause que Dieu. » (3) — D'ailleurs Bossuet rattache l'idée d'immutabilité aussi bien que l'idée d'éternité à la conception de l'être nécessaire. Il y a un être *qui est par soi* et qui est par conséquent *éternel* et *immuable*, c'est-à-dire, qu'il y a un être qui est la cause toujours subsistante de tout ce qui est soumis à la naissance et à la mort, de tout ce qui est soumis au changement.

Bossuet accorde une plus grande importance à la

(1) Saint Thomas. *Somme théol.* Quest. II. art. III. 1re preuve.

(2) Platon. *Lois.* Liv. X. Edit. Cousin. t. VIII. p. 238. sq.

(3) Bossuet. *Traité du Libre arbitre.* Chap. IX. t. IX. p. 36.

preuve qui consiste à montrer par l'imperfection de notre intelligence qu'il y a une intelligence parfaite dont la nôtre relève, à qui elle doit tout ce qu'elle a d'être et de perfection. Il consacre, en effet, à cette preuve tout une section du quatrième chapitre du traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, et il la développe d'une manière régulière et suivie. « Dès là que notre âme se sent capable d'entendre, d'affirmer et de nier, et que d'ailleurs elle sent qu'elle ignore beaucoup de choses, qu'elle se trompe souvent, et que souvent aussi, pour s'empêcher d'être trompée, elle est forcée à suspendre son jugement et à se tenir dans le doute, elle voit à la vérité qu'elle a en elle un bon principe, mais elle voit aussi qu'il est imparfait, et qu'il y a une sagesse plus haute à qui elle doit tout son être. » (1) Dans cette preuve comme dans celles qui précèdent, il n'y a pas de raisonnement, il n'y a pas de déduction, il n'y a que la constatation d'un fait qui est toujours le même, sous quelque forme qu'il se présente, à savoir la nécessité pour notre esprit de remonter de ce qui est imparfait à ce qui est parfait. Voyez, en effet, dans Bossuet le développement de cette preuve, et vous serez convaincu que c'est cette nécessité même qui est toujours invoquée comme un principe certain et irrécusable pour servir de base à la démonstration. « Le parfait est plus tôt que l'imparfait et l'imparfait le suppose, comme le moins suppose le plus dont il est la diminution, et comme le mal suppose le bien dont il est la privation.

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu*. Chap. IV. art. 6. t. IX. p. 655.

Ainsi, il est naturel que l'imparfait suppose le parfait, dont il est pour ainsi dire déchu : et si une sagesse imparfaite telle que la nôtre, qui peut douter, ignorer, se tromper, ne laisse pas d'être, à plus forte raison devons-nous croire que la sagesse parfaite est et subsiste, et que la nôtre n'en est qu'une étincelle. Car, si nous étions tous seuls intelligents dans le monde, nous seuls nous vaudrions mieux, avec notre intelligence imparfaite, que tout le reste qui serait tout-à-fait brute et stupide ; et on ne pourrait comprendre d'où viendrait, dans ce tout qui n'entend pas, cette partie qui entend, l'intelligence ne pouvant pas naître d'une chose brute et insensée. Il faudrait donc que notre âme, avec son intelligence imparfaite, ne laissât pas d'être par elle-même, par conséquent d'être éternelle et indépendante de toute autre chose ; ce que nul homme, quelque fou qu'il soit, n'osant penser de soi-même, il reste qu'il connaisse au-dessus de lui une intelligence parfaite, dont toute autre reçoive la faculté et la mesure d'entendre. » (1) Dans tout ce morceau y a-t-il une seule trace de raisonnement? Non, assurément ; et le ton solennel avec lequel Bossuet prononce ces paroles : *Le parfait est plus tôt que l'imparfait et l'imparfait le suppose*, montre bien que c'est là à ses yeux une vérité première, un premier principe, qui n'est pas démontré, qui ne peut pas l'être, et qui d'ailleurs n'a pas besoin de l'être. Eh bien ! c'est ce principe qui renferme et résume en quelque sorte toutes les preuves de l'existence de

(1) Id. Ibid.

Dieu. Quelle que soit la forme sous laquelle l'imparfait se présente à nous, il nous révèle le parfait sous un de ses aspects; tout-à-l'heure c'était la contingence du monde qui nous enseignait un être nécessaire, c'était le commencement des créatures dans le temps qui nous enseignait un être éternel, c'étaient les changements des créatures qui nous enseignaient un être immuable; c'est maintenant l'imperfection de notre intelligence qui nous enseigne un être souverainement intelligent, et, si nous suivons Bossuet dans cette voie, il nous montrera bientôt, avec la même certitude et la même évidence, que l'imperfection des autres qualités morales de la créature nous révèle un être qui unit en soi à la perfection de la sagesse la perfection de la puissance et de la bonté. (1)

D'un seul mot cet être qui est par soi, cet être éternel et immuable, cet être souverainement intelligent, souverainement puissant, souverainement bon, c'est l'être qui possède la plénitude de l'être, c'est l'être par excellence, c'est l'*Etre* même. Et, en effet, Bossuet expose à son tour, et sous une forme qui lui est propre, la célèbre preuve que l'on appelle vulgairement la preuve ontologique. « Il ne peut pas qu'il ne soit, lui qui possède la plénitude de l'être, ou plutôt qui est l'être même, selon ce qu'il dit parlant à Moïse : *Je suis celui qui suis; celui qui est m'envoie à vous.* » (2) Dans la *Logique*, Bossuet est plus explicite que dans le traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même.* Là il expose

(1) Id. Ibid.

(2) Id. Ibid. t. IX p. 657.

la preuve avec un peu plus d'étendue et dans des termes qui rappellent ceux de Descartes ; il s'attache d'abord à montrer qu'en toutes choses, excepté en Dieu, l'idée de l'existence et l'idée de l'essence sont distinguées, et il ajoute ces mots : « Il n'y a qu'un seul objet en qui ces deux idées sont inséparables : c'est cet objet éternel qui est conçu comme étant de soi ; parce que dès là qu'il est de soi, il est conçu comme étant toujours, comme étant immuablement et nécessairement, comme étant incompatible avec le non-être, comme étant la plénitude de l'être, comme ne manquant de rien, comme étant parfait et comme étant tout cela par sa propre essence, c'est-à-dire comme étant Dieu parfaitement heureux. » (1) Dans les *Elévations*, Bossuet développe la même preuve : « Dieu est celui qui est, celui qui est par essence. Comment donc peut-on penser que celui qui est ne soit pas, ou que l'idée qui comprend tout l'être ne soit pas réelle ? — Qu'appelle-t-on parfait ? Un être à qui rien ne manque. Qu'appelle-t-on imparfait ? Un être à qui quelque chose manque. D'où vient que quelque chose est, et qu'il ne se peut pas faire que le rien soit, si ce n'est parce que l'être vaut mieux que le rien, et que le rien ne peut pas prévaloir sur l'être, ni empêcher l'être d'être ? Mais par la même raison, l'imparfait ne peut valoir mieux que le parfait, ni être plutôt que lui, ni l'empêcher d'être. Qui peut donc empêcher que Dieu ne soit, et pourquoi le néant que l'impie veut imaginer dans son cœur insensé, pourquoi, dis-je,

(1) Bossuet. *Logique*. liv. I Chap. 10.

ce néant de Dieu l'emporterait-il sur l'être de Dieu, et vaut-il mieux que Dieu ne soit pas que d'être ? » (1)

Nous nous proposons d'insister sur la discussion de cette preuve qui occupe une grande place dans la philosophie de Bossuet ; nous aurons ainsi une occasion de revenir sur le caractère et la portée de la démonstration de l'existence de Dieu en général, et en particulier sur la méthode suivie par Bossuet dans cette démonstration. Nous ne voulons pas toutefois refaire l'histoire de l'argument ontologique, si bien faite par M. Saisset dans une dissertation intitulée : *De variâ S. Anselmi in Proslogio argumenti fortunâ ;* par M. Bouchitté, dans son *Histoire des preuves de l'existence de Dieu* et dans son *Introduction* au *Rationalisme chrétien ;* par M. Hauréau, dans son *Histoire de la Scholastique ;* et enfin par M. de Rémusat, dans son curieux et savant livre sur saint Anselme. Nous voulons seulement rappeler les principales critiques que cet argument a eu à subir, et montrer comment Bossuet échappe à ces critiques par la manière dont il l'a présenté.

On sait que la preuve ontologique a été exposée pour la première fois par saint Anselme, (2) dans son *Proslogium*, six siècles environ avant Descartes. Dès qu'elle parut, elle fut vivement attaquée par un moine de Marmoutiers, nommé Gaunilon, (3) auquel saint Anselme ne dé-

(1) Bossuet. 1re *Sem.* 1re *et* 3me *Élévat.* t. III. p. 405 408. — Il est curieux de rapprocher de ce passage de Bossuet la même preuve développée dans des termes analogues par Spinoza. *Ethique.* 1re part. schol. de la Prop. XI. Voir M. Saisset. *Introduct. à Spinoza.* page XLII.

(2) Saint Anselme. *Proslogium, seu Alloquium de Dei existentia.*

(3) Gaunilon. *Liber pro insipiente.*

daigna pas de répondre. (1) Presque tous les scholastiques rejetèrent cette preuve, Albert-le-Grand, saint Thomas, Duns-Scot, Ockam, Gerson. (2) Renouvelée par Descartes, elle fut combattue par plusieurs de ses adversaires, par Caterus, par Mersenne, par Gassendi. Modifiée par Leibnitz, elle fut de nouveau soumise par Kant à une critique sévère. Enfin Hegel ne lui accorde une certaine valeur que parce qu'elle lui paraît être une première tentative de rapprochement entre la pensée et l'être qui, selon lui, doivent s'identifier dans l'absolu ; encore lui reproche-t-il cette forme purement logique qui conclut de la pensée à l'être, au lieu d'affirmer du premier coup l'être qui ne fait qu'un avec la pensée. (3)

Tous les adversaires de la preuve ontologique s'accordent à dire que l'on ne peut tirer logiquement l'existence de Dieu de la seule notion de son essence infiniment parfaite. Car de deux choses l'une : ou bien l'on prend pour point de départ l'affirmation du parfait, et alors on fait un cercle vicieux ; ou bien l'on prend pour point de départ la simple notion du parfait, et alors on ne pourra jamais en conclure l'existence de l'être parfait. C'est ce que Kant

(1) Saint Anselme. *Liber Apologeticus contra Gaunilonem.*

(2) Voir l'énumération des scholastiques qui repoussent l'argument ontologique dans M. Saisset. *Introduct. aux Œuvres de Spinoza.* t. I. p. 45. et dans M. de Rémusat, *Saint Anselme.* p. 527. sq. — Il faut remarquer qu'ici Bossuet abandonne saint Thomas pour suivre Descartes. Saint Thomas a critiqué l'argument de saint Anselme dans la *Somme théologique.* 1re part. quest. II. art. 1. et dans le livre *Contra gentiles.* liv. I. chap. 10 et 11. Bossuet, au contraire, accepte l'argument de saint Anselme et de Descartes en le modifiant.

(3) Hegel. *Leçons sur l'Histoire de la philosophie.* t. III. part. II. Chap. 2.

a démontré avec une rigueur parfaite. (1) Il faut, selon lui, distinguer soigneusement la nécessité logique ou celle qui lie un attribut à un sujet de la nécessité réelle des choses. Si l'on fait disparaître le prédicat dans un jugement identique et que l'on retienne le sujet, il en résulte une contradiction ; mais il n'y a pas de contradiction à faire disparaître à la fois le sujet et le prédicat. Dira-t-on qu'il y a tel sujet qui ne peut pas être supprimé? Cela revient à dire qu'il y a un sujet absolument nécessaire ; or, c'est là précisément ce qui est en question. D'ailleurs, lorsque nous énonçons cette proposition : Dieu est, faisons-nous une proposition analytique ou une proposition synthétique? Si c'est une proposition analytique, nous n'ajoutons rien à l'idée que nous avions de Dieu, et le prédicat ne contient l'existence que parce que le sujet lui-même la contenait ; c'est une tautologie qui ne prouve rien. Si, au contraire, c'est une proposition synthétique, il n'y a aucune contradiction à supprimer le prédicat de l'existence, ou à croire que Dieu n'est pas. La contradiction ne serait possible que si la proposition était analytique, et la proposition ne peut être analytique qu'à la condition de ne rien prouver. Aussi, est-ce en vain que Descartes et Leibnitz s'efforcent de réduire cette preuve à un syllogisme régulier, ils ne peuvent y réussir, et ne font que l'exposer davantage à la critique de leurs adversaires. Les tentatives que l'on a faites pour justifier et saint Anselme et Descartes et Leibnitz ne peuvent sauver la preuve ontolo-

(1) Kant. *Critique de la raison pure.* Dialectiq. transcendent. liv. II. Chap. 3. — Trad. Tissot. t. II. p. 196. — Conf Cousin. 1re série. t. V. p. 205. sq.

gique sous la forme que lui ont donnée ces philosophes. On dit que l'argument du *Proslogium* de saint Anselme ne doit pas être séparé de celui du *Monologium ;* on dit encore que la troisième preuve cartésienne de l'existence de Dieu ne doit pas être isolée de la première dont elle tire toute sa force, de l'aveu même de Descartes; (1) et nous ajouterons une observation qui a trop souvent échappé à la critique, c'est que Leibnitz lui-même fait reposer son fameux syllogisme sur la considération de l'être nécessaire. (2) Mais que prouve tout cela, sinon que la preuve ontologique n'a, par elle-même, aucune valeur et que Dieu ne peut être enfermé dans un syllogisme? Pourquoi ne pas dire franchement et sans détour que cette preuve est vicieuse, et ne pas condamner ces syllogismes artificiels qui n'apprennent rien que déjà on ne sache et tout cet appareil logique substitué si malheureusement à la simple description du procédé naturel par lequel l'esprit humain s'élève à Dieu? (3)

Toutefois, il y a quelque chose de vrai, au fond, dans la preuve ontologique comme dans toutes les autres preuves de l'existence de Dieu; mais c'est à la condition qu'on la dépouille de la forme syllogistique. L'existence de Dieu est un objet de foi et non un objet de démonstration. Il est faux que l'on puisse aller par le raisonnement de la simple notion de Dieu à l'existence de Dieu; mais il est

(1) Descartes. *Rép. aux* 1res *obj.* Ed. Ad. Garnier. t. II. p. 33.

(2) Leibnitz. *Démonst. cart. du P. Lami.* Erdm. p. 177.

(3) M. Bouillier sacrifie résolument la preuve ontologique dans son *Histoire de la phil. cart.* t. I. p. 84. Nous adhérons sans réserve à ce jugement.

très-vrai qu'en fait l'idée de Dieu ne se sépare jamais dans la conscience de la foi à son existence réelle. L'argument de saint Anselme, de Descartes et de Leibnitz, dégagé de la forme syllogistique, se réduit à l'énonciation d'un fait psychologique qui est incontestable, à savoir que nous avons l'idée d'un être souverainement parfait, et que cet être est conçu par nous comme existant en même temps qu'il est conçu comme parfait. Et alors cet argument a toute la force du *cogito, ergo sum*, dans lequel Descartes lui-même reconnaît qu'il n'y a pas conclusion de la pensée à l'être, mais que les deux affirmations sont simultanées. De même ici il n'y a pas et il ne peut pas y avoir conclusion de la pensée à l'être ; Dieu est affirmé tout à la fois comme existant et comme parfait, et cette affirmation a toute la certitude des données naturelles de la raison. Voilà quel est le fondement légitime de notre foi à l'existence de Dieu : mais vouloir s'élever jusqu'à Dieu par les seules forces du raisonnement abstrait, c'est compromettre inutilement la plus claire et la plus évidente des vérités.

Bossuet n'est pas tombé dans cette faute : il a présenté l'argument ontologique dans toute sa force, parce qu'il ne l'a pas mis sous la forme syllogistique, parce qu'il n'a pas prétendu conclure le concret de l'abstrait, le réel du possible, parce qu'il a repoussé le secours du raisonnement pour s'appuyer seulement sur l'observation psychologique, parce qu'il s'est attaché à marquer fortement la nécessité où se trouve notre esprit d'affirmer l'existence de l'être parfait au même moment qu'il le conçoit. Pour en donner la preuve, nous n'avons qu'à compléter une citation

que nous avons faite plus haut. Après avoir dit que Dieu est celui qui est par essence, Bossuet ajoute : « Comment donc peut-on penser que celui qui est ne soit pas ; ou que l'idée qui comprend tout l'être ne soit pas réelle ; ou que, *pendant qu'on voit que l'imparfait est*, on puisse penser, en entendant ce qu'on pense, *que le parfait ne soit pas?* » (1) On voit comment Bossuet fait reposer l'argument ontologique sur la simple expression et sur l'autorité irrésistible d'un fait de conscience. Nous ne sommes plus ici dans l'abstraction, nous sommes dans la réalité ; ce n'est plus de la notion abstraite de l'être parfait, c'est de l'existence réelle des êtres imparfaits que Bossuet s'élève à l'existence de Dieu. *Pendant qu'on voit que l'imparfait est, peut-on dire ou penser que le parfait ne soit pas?* Ainsi Bossuet donne à la preuve ontologique une base solide prise dans l'expérience, à savoir l'existence des êtres imparfaits, et alors il peut légitimement, en analysant l'idée de perfection, conclure de cette idée l'existence même de l'être qu'elle représente.

Il n'y a donc, à proprement parler, qu'une seule preuve de l'existence de Dieu : celle qui part de la considération des êtres imparfaits pour affirmer l'existence de l'être parfait. Nous trouvons dans le traité du *Libre arbitre* de Bossuet un énoncé de cette preuve aussi simple et aussi claire que solide. « Nous connaissons clairement qu'il y a un être parfait, c'est-à-dire, un Dieu : car les êtres imparfaits ne seraient pas, s'il n'y en avait un parfait pour leur donner

(1) Bossuet. 1re *Sem.* 3me *Elévat.* t. III. p. 408.

l'être ; puisque enfin, s'ils l'avaient d'eux-mêmes, ils ne seraient pas imparfaits. » (1) C'est là, nous le répétons, la preuve fondamentale, la preuve unique, aux yeux même de Bossuet. Une note attachée au manuscrit de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, et rapportée par l'abbé Ledieu à la fin de l'article sixième du quatrième chapitre, nous confirme dans ce jugement. Voici ce qu'elle contient : « Quelque part ici marquer la démonstration de *ce qui est*, de ce qui est immuable, de ce qui est éternel, de ce qui est parfait, antérieur à ce qui n'est pas, à ce qui n'est pas toujours le même, à ce qui n'est pas parfait. Saint Augustin, Boëce, saint Anselme, saint Thomas. » Nous regrettons vivement que Bossuet n'ait pas accompli le dessein qu'il se proposait dans cette note. Toutefois, il est facile de voir, par l'ensemble du morceau et par le rapprochement du nom de saint Anselme et du nom de saint Thomas dans cette note, comment Bossuet, dans sa grande et large méthode, concilie les docteurs les plus opposés et ramène toutes les preuves de l'existence de Dieu à la constatation de cette loi de notre raison qui à la vue de l'imparfait nous révèle l'existence du parfait.

Cette loi constatée, il ne reste plus qu'à en discuter la valeur pour achever la démonstration de l'existence de Dieu. L'idée de l'être parfait est-elle une idée factice, une idée formée de l'idée des êtres imparfaits, soit par la négation de toute borne, soit par l'amplification de toute qualité positive ? Est-elle dûe à l'éducation ? N'a-t-elle pas pour origine Dieu lui-même ? Bossuet pose, discute et résout toutes ces questions avec une clarté parfaite.

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre*. Chap. 4. t. IX. p. 19.

Et d'abord, l'idée de Dieu n'est pas une idée factice, une idée dûe au travail de notre imagination et forgée en quelque sorte par notre esprit. On dit que l'idée de l'infini est une idée négative, c'est-à-dire une idée formée par la négation des bornes de l'être fini : mais il y a là une erreur grossière. Le terme seul est négatif; l'idée est très-positive. Bossuet nous apprend dans sa *Logique* (1) qu'il y a des termes positifs qui représentent des êtres négatifs ou privatifs, et par contre qu'il y a des idées positives qui sont exprimées par des termes négatifs. Ainsi quand on dit : Dieu est immuable, on pourrait croire que ce terme n'enferme rien autre chose qu'une simple exclusion du changement. Mais, au contraire, cette exclusion du changement est fondée sur la plénitude de l'être de Dieu. Parce qu'il est de lui-même, il est toujours; et il est toujours ce qu'il est, et ne cesse jamais de l'être. De sorte que le changement qui est signifié par un terme positif, est plutôt une privation que l'immutabilité, parce que être changeant n'est autre chose qu'une déchéance, pour ainsi parler, de la plénitude d'être. (2) — Si l'idée d'infini n'est pas une idée négative, ce n'est pas non plus une idée formée par l'amplification de toutes les qualités positives qui sont dans le fini. « On dit : le parfait n'est pas; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que

(1) Bossuet. *Logique*. liv. I. chap. 16 et 17.
(2) Id. Ibid. chap. XVII. Conf. 1re *Sem.* 2me *Elévat.* sub. fin. t. III. p. 407.

le parfait est le premier, et en soi, et dans nos idées, et que l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation. » (1) On voit que Bossuet s'inspire ici de Descartes ; mais avec quelle supériorité ! Il ne s'arrête pas à établir comme Descartes qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité formelle dans la cause d'une idée qu'il y a dans l'idée de réalité objective ou représentative ; il ne s'embarrasse pas dans les subtils détours de la preuve cartésienne ; il va droit au but ; il prend à Descartes ce qui est le fond même de sa démonstration, ce qui en fait toute la force et toute la certitude, à savoir que l'idée de l'imparfait, loin d'être la source de l'idée du parfait, suppose cette dernière idée dans laquelle elle a son origine et son explication dernière.

Arrêtons-nous ici pour admirer cette grande et belle théorie de l'intelligence, sur laquelle Bossuet fait reposer toute la certitude de cette démonstration.

C'est un fait attesté par l'observation psychologique que les idées de contingence, de durée limitée, d'étendue bornée, de perfection relative, ne peuvent naître en nous sans que les idées corrélatives de nécessité, d'éternité, d'immensité, de perfection absolue apparaissent à notre esprit. En général, nous ne pouvons concevoir une qualité qui enferme quelque négation sans concevoir en même temps la qualité positive dont la première est comme la privation. Nous ne pouvons concevoir la maladie sans la santé, la faiblesse sans la force, l'erreur sans la vérité, le froid sans le chaud, l'ombre sans la lumière, le mou-

(1) Bossuet 1re *Sem.* 1re *Elévat.* Init. t. III. p. 405.

vement sans un point fixe et immobile. Le relatif et l'absolu sont les deux pôles de la pensée. La conception des êtres finis et de leurs qualités étant la conception d'une réalité et en même temps d'une limite de cette réalité, ne peut naître dans notre esprit sans la conception de la réalité sans limites, c'est-à-dire de l'être infini. En un mot, nous ne pouvons concevoir le fini et le concevoir comme tel, sans concevoir en même temps l'infini; ces deux idées contraires sont enveloppées dans une seule et même pensée. — Ce n'est pas tout : il n'y a pas seulement un rapport de simultanéité entre les deux idées générales du fini et de l'infini, il y a encore un rapport de génération entre ces deux idées, et lorsqu'on a dit que l'idée de l'infini accompagne nécessairement l'idée du fini, il faut ajouter que l'idée de l'infini est la source d'où dérive en quelque sorte l'idée du fini, que l'idée de l'infini est le soleil intelligible qui éclaire de ses rayons tous les objets de la connaissance, que c'est dans l'infini que nous voyons le fini. Aristote a le mérite d'avoir énoncé le premier cette loi remarquable de notre intelligence. Il dit, en effet, que la science des contraires est une (1) et il ajoute que le contraire est en quelque sorte connu par son contraire, le mal par le bien, (2) que la privation ne se comprend que par ce dont elle est la privation. (3) Descartes applique cette loi abstraite à la notion de l'infini, à l'idée

(1) Aristote. *Métaph.* liv. III. chap. 2. et Passim. Bekk. p. 1004. c. A. l. 9. et alibi.

(2) Id. *Traité de l'âme.* liv. III. chap. 6. p. 430. c. B. l. 22.

(3) Id. *Métaph.* liv. III. chap. 2. p. 1004. c. A. l. 15.

de Dieu. « J'ai, dit-il, *en quelque façon* premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même ; car, comment serait-il possible que je pûsse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature. » (1) Malebranche, Bossuet, Fénelon, Leibnitz, s'emparent de cette observation de Descartes et en font la base d'une théorie fort importante de la connaissance. Mais Malebranche, emporté par son ardente imagination, dépasse le but, comme il lui arrive trop souvent, et compromet en l'exagérant la pensée de Descartes. Descartes disait : J'ai *en quelque façon* l'idée de l'infini avant l'idée du fini ; Malebranche efface cette restriction, et affirme d'une manière absolue que nous concevons l'infini avant le fini, et que pour concevoir un être fini il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder. (2) Leibnitz, au contraire, dans ses *Nouveaux Essais*, où il défend contre Locke la doctrine cartésienne des idées innées avec tant de précision et de force, avoue l'antériorité chronologique de l'idée du fini, tout en soutenant que l'idée de l'absolu est antérieure dans la nature des choses à celle des bornes que l'on ajoute. (3) Fénelon ne se prononce pas sur

(1) Descartes *Méd.* 3me. Ed. Ad. Garnier. t. I p. 125.

(2) Malebranche. *Recherche de la Vérité.* l. III. 1re part. chap. 6. Ed. Genoude. t. I. p. 110.

(3) Leibnitz *Nouveaux Essais.* liv. II. chap. 14. Ed. Jacques. t. I. p. 97.

cette question : il se contente d'établir que c'est dans l'infini que nous voyons le fini ; il évite de dire que l'idée de l'infini est antérieure à celle du fini, et il semble même se ranger à une opinion semblable à celle de Leibnitz dans un passage où, parlant du maître intérieur qui nous instruit et qui nous guide, il ajoute : « C'est dans ce fond intime de nous-mêmes qu'il nous garde certaines connaissances comme ensevelies qui se réveillent au besoin. » (1) Bossuet indique aussi cette merveilleuse loi de notre raison, et il la développe dans des termes qui rappellent la doctrine d'Aristote : « Dis, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être ? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive ? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit ? Mon âme, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre et qu'elle se trompe ? Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme privation de la vérité ; et comment le doute et l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière ; ou comment enfin l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait ; comment dans la volonté, le déréglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la vertu ? » (2) Mais Bossuet semble tomber dans l'exagération de Malebranche, lorsqu'il dit : « Le parfait est le premier, et en soi, et dans nos idées, et l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation. — L'être est et

(1) Fénelon *Traité de l'Existence de Dieu.* 1re part chap. II. nº 59.
(2) Bossuet. 1re *Sem.* 2me *Elévat.* t. III. p. 406.

il est connu avant la privation qui est non-être. » (1) Bossuet n'affirme-t-il pas ici de la façon la plus absolue et la plus catégorique, non-seulement l'antériorité logique, mais encore l'antériorité psychologique de l'idée de l'infini sur l'idée du fini ? Il ne faut pas cependant se laisser abuser par des paroles qui traduisent la pensée de Bossuet d'une manière infidèle. Bossuet est, en réalité, plus près de Leibnitz et de Fénelon que de Malebranche. Pour nous en convaincre, il nous suffira de transcrire les lignes qui suivent celles que nous venons de citer. « Avant donc qu'il y ait des choses qui ne sont pas toujours les mêmes, il y en a une qui toujours la même ne souffre pas de déclin, et celle-là non-seulement est, mais encore *elle est toujours connue, quoique non toujours démêlée, ni distinguée faute d'attention*. Mais, quand recueillis en nous-mêmes, nous nous rendrons attentifs aux immortelles idées dont nous portons en nous-même la vérité, nous trouverons que la perfection est ce que l'on connaît le premier, puisque, comme nous avons vu, on ne connaît le défaut que comme une déchéance de la perfection. » (2) Ainsi, selon Bossuet, l'idée de Dieu est toujours présente à notre esprit, mais non toujours distinguée faute d'attention. Par là Bossuet peut se rendre compte de l'athéisme qui serait inexplicable, si l'infini était clairement aperçu avant le fini. D'où vient donc, se demande-t-il, que l'impie ne connaît pas Dieu, puisqu'on en porte l'idée en soi-même avec celle de la perfection ? D'où vient cela, si ce n'est

(1) Bossuet. 1re *Sem.* 2me *Elévat.* t. III. p 406.
(2) Id. Ibid.

par un défaut d'attention et parce que l'homme, livré aux sens et à l'imagination, ne veut pas ou ne peut pas se recueillir en soi-même, ni s'attacher aux idées pures dont son esprit, embarrassé d'images grossières, ne peut porter la vérité simple? (1) Et cependant ces pures idées sont présentes au fond de son âme. Mais comment y sont-elles entrées? Faut-il croire avec Platon que les âmes naissent savantes, et ce qui est pis, qu'elles aient vu dans une autre vie ce qu'elles semblent apprendre en celle-ci? Non, Bossuet croit avec saint Augustin qui a retenu les principes de Platon sans tomber dans ces excès insupportables, que Dieu, en nous créant, a mis en nous *certaines idées primitives*, où luit la lumière de son éternelle vérité, et que *ces idées se réveillent par les sens*, par l'expérience, et par l'instruction que nous recevons les uns des autres. (2) Faisons ici encore une remarque : Nous avons vu que Bossuet emprunte la doctrine et les expressions mêmes d'Aristote, lorsqu'il dit qu'on ne connaît la privation que par la forme dont elle prive. Lorsqu'il rejette avec saint Augustin l'hypothèse de la réminiscence platonicienne, il revient encore à la doctrine d'Aristote, et, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, il l'expose dans des termes analogues. Et, en effet, Aristote ne s'est pas contenté de dire que la privation ne se connaît que par ce dont elle est la privation : il dit encore qu'*il n'y a pas de connaissance sans image*, que l'esprit va du sensible à l'intelligible, du particulier à l'universel, de la

(1) Id. Ibid.

(2) Id. *Logique*. liv. I. chap. 37.

pluralité à l'unité. Bossuet aussi dit presque dans les mêmes termes qu'*on n'entend point sans imaginer*, ni sans avoir senti ; car il est vrai que, par un certain accord entre toutes les parties qui composent l'homme, l'âme n'agit pas, c'est-à-dire ne pense pas et ne connaît pas sans le corps, ni la partie intellectuelle sans la partie sensitive. Et plus loin il ajoute : on met en question s'il peut y avoir, en cette vie, *un pur acte d'intelligence dégagé de toute image sensible.* (1) D'ailleurs, Aristote explique que la connaissance rationnelle, postérieure par sa naissance à la connaissance sensible, lui est antérieure par sa nature, et il se sert d'une image frappante, lorsqu'il nous représente l'âme plongée dans une sorte de sommeil : au milieu de ce repos de l'âme il y a comme une activité sourde ; dans ce sommeil il y a déjà un commencement de réveil ; dans cette ignorance il y a une science cachée qui n'est pas la contemplation actuelle, mais qui va le devenir, dès qu'un phénomène sensible aura rendu l'âme à la connaissance d'elle-même. (2) N'est-ce pas là la pensée de Bossuet, et cette science cachée est-elle autre chose que ces idées primitives que Dieu a mises en nous en nous créant et qui se *réveillent* par l'expérience et par les sens ?

Bossuet, à l'imitation de saint Augustin, corrige donc Platon par Aristote, mais il les complète tous deux par Descartes. Ces idées que Dieu a mises dans nos âmes, en nous créant, ne sont-elles pas en effet les *idées innées* de Descartes ? Il est vrai que Bossuet, dont le cartésianisme

(1) Bossuet *De la Connaissance de Dieu*. chap. 1er. art. 14.

(2) Voyez M. Denis. *Le Rationalisme d'Aristote*. chap. VI.

est sincère, mais toujours prudent, ne prononce pas ce nom d'*idées innées* : mais il n'en prend pas moins l'esprit et le fond de la doctrine cartésienne, et Leibnitz lui-même n'apportera ni plus de précision ni plus de rigueur à la théorie des *idées innées* que Bossuet, lorsqu'il nous montre ces idées qui sont en nous dès notre naissance, que nous ne distinguons pas toujours faute d'attention, et qui restent en quelque sorte à un état latent, jusqu'à ce que l'expérience vienne les réveiller dans notre esprit, et nous rendre la conscience de nous-mêmes. Dans un de ses sermons, Bossuet s'arrête tout-à-coup devant cette grande idée de Dieu qui est présente à l'esprit de chacun, et s'écrie : « Chrétiens, quel est ce miracle? Nous qui ne sentons rien que de borné, qui ne voyons rien que de muable, où avons-nous pu comprendre cette éternité? Où avons-nous songé cette infinité? O éternité! ô infinité! dit saint Augustin, par où donc es-tu entrée dans nos âmes? » (1) Nous le savons maintenant : Bossuet nous a appris qu'une idée si grande et si merveilleuse n'a pu naître dans notre esprit du spectacle des êtres finis, et qu'elle ne peut avoir d'autre origine que Dieu même. Tel est le miracle qui a été accompli dans le sein de l'âme humaine. Dieu y est descendu en quelque sorte pour y graver son image, pour y mettre son empreinte et son cachet, et achever en elle le dernier trait de cette divine ressemblance : comment ne pas reconnaître à ces illustres marques le divin auteur de cette

(1) Bossuet. *Sermon pour le vend. de la* 4me *sem. de Car.* Sur la mort. 2me point. t. v. p. 757.

idée? Comment ne pas reconnaître le doigt de Dieu même ?

Telle est la marche de Bossuet dans la démonstration de l'existence de Dieu : c'est la méthode psychologique dans toute sa simplicité et toute sa lumière. Nous avons l'idée d'un être parfait; cette idée ne peut naître dans notre esprit du spectacle des êtres imparfaits; il faut en conclure qu'elle est le produit naturel et légitime de notre raison, et ainsi de l'idée de Dieu on peut conclure certainement à l'existence de Dieu. On voit combien l'argument cartésien se trouve simplifié par cette méthode : Descartes ne donnait qu'une place secondaire à cette analyse psychologique dont il n'avait pas vu toute la portée : Bossuet lui donne le premier rang et en fait le fond de la démonstration. D'un autre côté, Descartes s'engageait dans une discussion très-épineuse et très-compromettante sur la nature de la réalité qu'il faut attribuer à la cause de nos idées; Bossuet coupe court à toute discussion, et conclut de l'idée de Dieu à l'existence de Dieu, par cela seul que l'idée de Dieu est une idée primitive, une conception spontanée, un produit naturel et nécessaire de l'intelligence. Nous devons avouer qu'ici Bossuet a encore été précédé par Malebranche, et que cette fois il a pu ne pas s'écarter de la voie suivie par l'illustre auteur de *la Recherche de la vérité*. Suivant Malebranche, nous voyons toutes choses en Dieu, mais nous voyons Dieu directement et en lui-même; car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. *Si donc on pense à Dieu, il faut qu'il soit.* Aussi Malebranche dit-il avec raison que les preuves de l'existence de Dieu, tirées de l'idée que nous

avons de l'infini, sont des *preuves de simple vue*, et il reproche justement aux preuves ordinaires de l'existence de Dieu d'être fondées sur des raisonnements dans lesquels la conclusion est plus évidente que le principe. Cette proposition, *il y a un Dieu*, est à ses yeux la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'existence de quelque chose, et elle est même aussi certaine que celle-ci : *je pense, donc je suis*. (1) Bossuet aussi croit à l'existence de Dieu comme il croit à sa propre existence, et ajoutons, pour le distinguer de Malebranche, comme il croit à l'existence des corps. Bossuet a foi en la certitude de ses facultés, il admet le témoignage de la raison comme celui de la conscience et des sens. Il ne démontre donc pas l'existence de Dieu par raisonnement, par déduction, par syllogisme : il se contente d'établir clairement les caractères de l'idée de Dieu, de déterminer avec précision la nature, l'origine et la portée de cette idée, et après cette critique sérieuse et approfondie, l'idée de Dieu sort victorieuse de toutes les attaques des sceptiques, et avec cette idée l'existence de l'être qu'elle représente. Dans toutes les preuves de l'existence de Dieu qui ont été données par les philosophes, il y a un fond d'une éternelle vérité, c'est cet élan de la raison qui s'élève de la vue des êtres imparfaits à la conception de l'être parfait ; mais il y a dans la forme de l'argumentation quelque chose de vicieux qui expose ces preuves à la critique et leur ôte quelque chose de leur valeur. De

(1) Malebranche. *Recherche de la Vérité*. Liv. III. 2me part. Chap. 7. — Liv. VI. 2me part. Chap 6. — 2me *Entret. métaph.*

là la polémique si curieuse à laquelle donnèrent lieu les preuves cartésiennes : d'un côté, les objections d'adversaires redoutables qui se servent des armes de la logique pour combattre des syllogismes impuissants ; de l'autre, des réponses qui tirent toute leur force, non de la logique, mais de la psychologie, et qui sur ce terrain, mais sur ce terrain seul, sont invincibles. Le mérite de Bossuet est d'avoir mis en lumière cette belle théorie de la raison que Descartes n'avait fait qu'entrevoir, d'avoir fait reposer la science de Dieu sur une doctrine psychologique plus profonde et plus complète, enfin d'avoir proscrit l'usage du raisonnement dans la démonstration de l'existence de Dieu pour asseoir cette grande vérité sur une base plus large et plus solide, sur le témoignage direct et irrécusable de la raison.

Section II.

DIEU OBJET DE LA L'AMOUR.

« Le cœur de la créature n'est qu'un ruisseau qui doit remonter à sa source. »

(Bossuet. *Premier sermon pour le dim. des Rameaux*. Troisième point. t. vi. p. 78.)

Bossuet nous a dit que l'âme est faite toute entière pour Dieu, que c'est à Dieu qu'elle doit se tenir attachée et comme *suspendue* par la connaissance et par l'amour : (1) il y a donc un second ordre de preuves fondées non plus sur l'analyse de la raison, mais sur l'analyse des sentiments de l'âme humaine ; c'est sur ces preuves que nous allons arrêter maintenant notre attention.

C'est une faute assez commune parmi les philosophes, de s'adresser uniquement à la raison pour démontrer Dieu. Cette faute est la suite naturelle de l'erreur que nous avons signalée et qui consiste à croire qu'il faut démontrer Dieu par des syllogismes. Mais si l'on admet avec nous qu'il suffit d'interroger la raison qui nous élève sûrement jusqu'à Dieu, pourquoi refuserait-on d'interroger aussi le sentiment? Pour atteindre un si grand objet, est-ce trop de toutes les puissances de notre âme, et ne se-

(1) Bossuet. *Sermon pour la prof. de Mme de la Vallière*. 1er point. t. vii. p. 619. Il semble que Bossuet ait emprunté cette belle pensée à Aristote. Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. *Met*. xi. 7. Bekk. p. 1072. c. B. l. 14.

rait-ce pas une folie que de nous en retrancher quelqu'une et de nous diminuer ainsi à plaisir? D'ailleurs, ce Dieu conçu par la raison, ce Dieu nécessaire, éternel, immense, infini, ce Dieu dont la puissance nous étonne et dont la sagesse nous confond, ce Dieu si éloigné du monde et des hommes par sa perfection souveraine, est-il le Dieu que nous connaissons, le Dieu que nous prions, le Dieu qu'adore l'humanité? Non, ce n'est pas là le vrai Dieu. Le Dieu de la raison est un être abstrait, ce n'est pas le Dieu vivant, ce n'est pas le Dieu qui veille sur nous avec une bonté, avec une tendresse, avec une sollicitude infinie, ce n'est pas le Dieu que nous invoquons dans nos jours de tristesse et de douleur, à qui nous demandons l'oubli pour adoucir les souffrances passées, le courage pour supporter le mal présent, l'espérance pour adoucir la pensée de l'avenir; ce n'est pas le Dieu enfin à qui nous avons donné le nom de Père. C'est en vain que le philosophe s'épuise à renfermer dans des formules abstraites les preuves de l'existence de Dieu : s'il ne fait pas appel au sentiment, ce trésor des pauvres d'esprit, s'il ne descend pas dans notre cœur pour nous révéler ce besoin d'aimer que rien d'humain ne peut satisfaire, s'il ne fouille pas au fond de notre âme pour nous faire sonder ce vide immense que rien de terrestre ne peut combler, il a manqué son but. Il a pu convaincre l'esprit, mais il n'a pas donné la foi. L'amour seul possède cette vertu. Il n'y a pas de foi sans amour. L'amour est la chaîne d'or qui rattache la terre au ciel, la créature au Créateur, l'homme à Dieu. Ou bien encore, l'amour est cette échelle mystérieuse dont les derniers échelons s'appuient sur la terre et dont le

sommet touche au ciel. Sans l'amour on ne peut pas s'élever jusqu'à Dieu. Qu'importe que les rayons de la vérité éclairent notre intelligence, s'ils ne réchauffent aussi notre cœur! (1)

Bossuet connaissait trop bien l'âme humaine pour ne pas comprendre cette grande vérité. Aussi, sans tomber dans les excès du mysticisme et dans la chimère du pur amour, fait-il une juste place au sentiment dans la connaissance de Dieu. Il ne veut pas que la connaissance de Dieu soit en nous une simple curiosité, ni une sèche méditation de ses perfections. (2) Ce n'est pas à dire qu'il veuille exclure la connaissance : à Dieu ne plaise! Et les mystiques, qui semblent la vouloir exclure, ne veulent exclure, selon lui, que la connaissance curieuse et spéculative qui se repaît d'elle-même. Il faut entendre de même ceux qui excluent les lumières : car, ou ils entendent des lumières sèches et sans onction, ou, en tout cas, ils veulent dire que les lumières de cette vie ont quelque chose de sombre et de ténébreux, parce que, plus on avance à connaître Dieu, plus on voit, pour ainsi parler, qu'on n'y connaît rien qui soit digne de lui. Il faut donc s'attacher à connaître Dieu, mais il faut tâcher de réparer en aimant ce qui manque à la connaissance; la connaissance doit, pour ainsi dire, se fondre entière en amour. Nous connaissons Dieu véritablement quand nous l'ai-

(1) Bossuet. *Médit sur l'Évang.* La dernière semaine du Sauveur. 49me jour. « O Seigneur, vous êtes en moi comme la lumière et la vérité qui m'éclaire, et comme le chaste attrait où mon cœur se prend. » T. IV. p. 142.

(2) Id. Ibid. 37me jour. t. IV. p. 122.

mons : le connaître sans l'aimer c'est le méconnaître en effet. Bossuet insiste souvent sur l'union de ces deux facultés essentielles de notre âme, sur leur influence réciproque, sur leur rôle commun. « Il ne faut point, dit-il, regarder ces deux opérations de l'âme, connaître et aimer, comme séparées et indépendantes l'une de l'autre, mais comme s'excitant et se perfectionnant l'une l'autre. » Et il appuie cette réflexion profonde sur l'autorité de saint Augustin. « On n'aime point ce qu'on ignore, dit saint Augustin; mais quand on aime ce qu'on a commencé à connaître un peu, l'amour fait qu'on le connaît plus parfaitement. » (1) Enfin, si nous sommes sourds à ses leçons, Bossuet prononcera sur nous l'anathème : « Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne point à aimer, et se trahit elle-même. » (2)

Quel est donc cet amour par lequel l'âme se porte naturellement vers Dieu? Il se manifeste sous trois formes principales qui sont l'amour du vrai, l'amour du bien et l'amour du beau. « L'âme aussi bien que le corps a sa fin et sa nourriture, c'est la vérité, c'est un bien permanent et solide, c'est une pure et sincère beauté, et tout cela c'est Dieu même. » (3) Il est impossible de poser la question d'une manière plus précise et dans un ordre plus rigoureux : aussi nous contenterons-nous d'interroger Bossuet successivement sur chacun de ces trois points.

(1) Bossuet. *Médit. sur l'Evang.* La Cène. 2me parl. 37me jour. t. IV. p 473. —Saint Augustin. *In. Joann. Tract.* XCVI. 4. Conf. Bossuet. 2me *Sem.* 9me *Elévat.* — *Logique.* 1. 36 et 38. — *Connaissance de Dieu.* chap. IV. art. 7 et 10.

(2) Id. *De la Connaissance de Dieu.* chap. IV. art. 10. t. IX. p. 661.

(3) Id. *Sermon pour le* 9me *Dim. après la Pentec.* 2me point. t. VI. p. 469.

L'âme dont l'homme aime naturellement la vérité, et l'effet de cet amour de la vérité est de nous la faire chercher avec une ardeur infatigable, et de nous y attacher immuablement quand elle nous est connue. (1) C'est que la vérité est la pâture de l'intelligence : nous sommes faits pour nous nourrir de la vérité comme les yeux sont faits pour se nourrir de la lumière ; c'est de la vérité que doit vivre l'âme raisonnable ; si elle quitte *cette viande céleste*, elle perd sa substance et sa force. (2) La curiosité ou le désir de savoir appartient essentiellement à la nature de notre âme : tant que ce désir n'est pas satisfait, l'âme souffre ; mais dès qu'il a trouvé sa satisfaction, l'âme éprouve une douce jouissance, et son plaisir est d'autant plus vif que la vérité est plus grande, plus haute, plus complète. « Plus un objet est clair et intelligible, plus il est connu comme vrai, plus il contente l'entendement, et plus il le fortifie. La recherche en peut être laborieuse, mais la contemplation en est toujours douce. C'est ce qui a fait dire à Aristote que le sensible le plus fort offense le sens, mais que le parfait intelligible récrée l'entendement et le fortifie. » (3) Ainsi Bossuet empruntant à Aristote son langage, nous apprend que le parfait intelligible est le terme vers lequel tend notre nature intelligente. Et en effet, la curiosité de l'homme est infatigable : notre âme éprouve un plaisir exquis dans la contemplation de la vé-

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* chap. IV. art. 10. t IX. p. 661.

(2) Id. 1er *Sermon pour la fête de la Visit. de la Sainte-Vierge.* 2me point. t. VI. p. 769.

(3) Id. *De la Connaissance de Dieu.* chap. I. art. 17. t. IX. p. 565. — Aristote. *Traité de l'âme.* liv. III. chap. V. et liv. II. chap. II.

rité, mais ce plaisir est insatiable et ne trouve jamais sa satisfaction complète. Nous étudions l'homme : ce n'est pas assez. La nature : ce n'est pas assez encore. Les lois générales de l'univers : cela ne nous suffit pas. Les vérités éternelles et immuables des sciences exactes : nous ne sommes pas contents. Notre âme aspire à s'élever plus haut ; elle poursuit sans relâche, à travers les recherches laborieuses de la science, la raison dernière de toutes choses; elle cherche l'être qui est la vérité même et la source de toute vérité. Là seulement est le repos et la paix de l'âme, là seulement est le terme de sa curiosité, le but de ses aspirations, l'objet véritable de son amour.

L'âme de l'homme aime aussi naturellement le bien : mais quel est le bien qui peut la satisfaire ici-bas? Quel est le bien permanent et solide? Où est le bonheur parfait? Hélas! Il faut bien le dire avec Bossuet : « Qui ne désire pas? qui ne gémit pas? qui ne soupire pas dans cette vie? Toute la nature est dans l'indigence. Gloire, puissance, richesses, abondance, noms superbes et magnifiques, choses vaines et stériles ! Les biens que le monde donne, accroissent certains désirs et en poussent d'autres : semblables à ces viandes creuses et légères, qui pour n'avoir que du vent et non du suc, ni de la substance, enflent et ne nourrissent pas, et amusent la faim plutôt qu'elles ne la contentent. » (1) L'ambition compte pour rien tout ce qu'elle tient; les grandes fortunes ont des besoins que les médiocres ne connaissent pas. Tous

(1) Bossuet. 4me *Sermon pour la fête de tous les Saints.* t. v. p. 54.

ces biens, objet de nos ardentes convoitises, sont de vaines apparences, richement couverts par le dehors et vides au dedans : et pourtant nous nous y attachons comme à de vrais biens. Nous les recherchons avec avidité, nous en jouissons avec passion, et nous ne les perdons qu'avec regret. Telle est la destinée de l'homme : il se consume en désirs impuissants et en regrets superflus, et dans cette agitation perpétuelle il ne peut goûter un seul instant de félicité : « C'est ainsi que nous allons, hommes misérables, cherchant curieusement le bien, et tâchant de le goûter partout où nous en voyons quelques apparences. Et comme toute âme curieuse est naturellement inquiète, notre humeur remuante et volage, ne pouvant s'arrêter à un seul désir, se partage en mille affections déréglées et erre de désirs en désirs par un mouvement éternel. » (1) Est-il rien de plus misérable, en effet, que cette faim qui n'est jamais rassasiée, que cette soif qui n'est jamais satisfaite, que *ces désirs toujours suspendus qui courent éternellement sans rien prendre ?* (2) Cette avidité de nouveaux plaisirs est une marque de la pauvreté intérieure de l'âme, mais c'est en même temps un salutaire avertissement d'élever nos regards plus haut. « Tous nos désirs déterminés, dit Bossuet, enferment je ne sais quoi qui n'a point de bornes et une secrète avidité d'une jouissance éternelle. » (3) Et en effet, qu'est-ce que nous

(1) Bossuet. *Sermon pour une Vêture prêché le jour de la Nat. de la Sainte-Vierge.* 2me point. t. VII. p. 530.

(2) Id. *Sermon pour le* 3me *Dim. après Pâques.* 2me point. t. VI. p. 318.

(3) Id. 4me *Sermon sur le Mystère de la Circ. de N S.* 1er point. t. V. p. 304

crie (1) cette inquiétude de notre âme, cette mobilité de nos désirs, ces souffrances, ces douleurs, ces regrets, ces découragements, *cet inexorable ennui qui fait le fond de la vie humaine*, (2) sinon que nous avons besoin de Dieu. Le cœur est insatiable parce qu'il aspire à l'infini. C'est là ce bien suprême, ce bonheur parfait que nous cherchons, et lorsque nous courons de plaisirs en plaisirs, effeuillant une à une toutes les voluptés de l'âme et du corps, malheureux, nous ne nous apercevons pas que c'est Dieu qui nous manque, que c'est Dieu que nous cherchons, que c'est en Dieu seul que nous pouvons trouver notre félicité.

Enfin l'âme de l'homme aime naturellement le beau comme elle aime le vrai et le bien; mais cet amour toujours inquiet ne peut se reposer sur rien de fini. C'est en vain que la nature et l'art s'épuisent à nous offrir les spectacles les plus séduisants pour les yeux : nous nous y attachons un instant, et puis détournant nos regards, nous en cherchons de nouveaux qui ne nous retiennent pas plus longtemps, jusqu'à ce que fatigués de tourner toujours dans le même cercle, nous laissions là le monde physique pour trouver dans le monde intellectuel et moral des

(1) Pascal a exposé cette preuve avec une singulière énergie : « Qu'est-ce donc que nous *crie* cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu'il essaie inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables, parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même » Pascal. *Pensées*. Ed. Havet. p. 124.

(2) Voyez le beau commentaire de M. Poujoulat sur cette pensée de Bossuet. (*Lettres sur Bossuet à un homme d'Etat*. p. 193.)

beautés plus dignes de nous captiver. Mais ici même illusion et même désenchantement : un beau poème, un discours éloquent, une noble action nous attirent et nous charment, mais n'arrêtent pas l'élan de notre âme. L'homme est ainsi fait : la beauté spirituelle non plus que la beauté physique ne suffit pas à contenter ce désir insatiable de la beauté. Car partout l'homme aperçoit quelque imperfection qui le rebute, et de là naît la lassitude, le découragement, le dégoût. Levez donc plus haut vos regards, hommes faibles et grossiers qui tenez vos yeux fixés sur la terre ! Quoi ! parce que vous n'avez pas trouvé parmi les choses mortelles et périssables cette beauté parfaite que vous rêvez, vous désespérez de la rencontrer jamais ! Pouvez-vous bien douter ainsi de l'excellence de votre nature ? Pouvez-vous douter de vos facultés ? Pouvez-vous douter de vous-mêmes ? Sachez donc que vous êtes arrivés au terme de l'initiation, arrachez le bandeau qui couvre vos yeux, et contemplez dans le ciel cette beauté incréée et impérissable, cette beauté pure, simple et sans mélange, que l'étrangère de Mantinée révélait à Socrate, (1) et dans laquelle Bossuet nous montre avec Platon un des caractères de Dieu même. (2) Il est à remarquer que Bossuet ne sépare jamais le beau du bien ou du bon, (3) comme il l'appelle souvent, non

(1) Platon. *Le Banquet* trad. Cousin. t. VI p. 316.

(2) Bossuet. 7me *Sem.* 8me *Élévat.* t. III. p. 506. — Conf. 1re *Sem.* 7me *Élévat.* t. III. p. 415. — *Méd. sur l'Evang.* Sermon de N. S. sur la Mont. 7me jour. t. IV. p. 10. — 2me *Serm. pour le jeudi de la sem. de la Passion.* 1er point. t. V. p. 819. — *Traité de la Concupiscence.* chap. XI. t. IV. p 551.

(3) Id. Ibid.

plus que le bien du vrai; (1) et tout cela pour lui c'est Dieu même. Il lui arrive même d'appeler Dieu *le bien*, comme faisait Platon; seulement il se couvre ici non pas de l'autorité du philosophe grec, mais de l'autorité de Moïse. (2)

Dieu est donc le terme unique auquel l'âme aspire par toutes les forces de l'amour, par l'amour du vrai, par l'amour du bien, par l'amour du beau. L'homme est toujours en marche vers l'infini qui lui échappe toujours et que toujours il poursuit dans ses désirs comme dans ses pensées, dans ses craintes comme dans ses espérances, dans ses souffrances comme dans son bonheur, dans tous les mouvements de son âme, dans tous les élans de son cœur, dans sa vie de tous les instants. « Ne voyons-nous pas, dit Bossuet, que sitôt que nous sommes parvenus à l'usage de la raison, je ne sais quelle inspiration dont nous ne connaissons pas l'origine, nous apprend à réclamer Dieu dans toutes les nécessités de la vie? Dans toutes nos afflictions, dans tous nos besoins, un secret instinct élève nos yeux au ciel, comme si nous sentions en nous-mêmes que c'est là que réside l'arbitre des choses humaines. Et ce sentiment se remarque chez tous les peuples du monde, dans lesquels il est resté quelque trace d'humanité, à cause qu'il n'est pas tant étudié qu'il est naturel, et qu'il naît dans nos âmes non tant par doctrine que par instinct. » (3) Il y a

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* chap. IV. art. 10. t. IX. p. 661.

(2) Id. *Médit. sur l'Evang.* Sermon de N. S. sur la Mont. 7me jour. t. IV. p. 10.

(3) Id. 1er *Sermon pour la Fête de la Circonc. de N. S.* t. V. p. 249.

en effet dans l'homme un sentiment secret et profond que l'on peut appeler le sentiment de l'infini. L'infini se révèle à nous dans cette émotion grave et sublime que nous causent les grandes scènes de la nature : une plaine qui semble n'avoir point de bornes, l'immensité de la mer, la vaste étendue du ciel, l'éclat mystérieux d'une nuit étoilée, la fureur d'un torrent qui déborde, le retentissement de la tempête. L'infini se révèle à nous dans cette terreur de l'invisible et de l'inconnu qui nous poursuit dans le silence de la solitude et de la nuit. L'infini se révèle à nous dans ce sentiment indéfinissable qui du sein de la nature visible nous ravit dans un monde inaccessible aux sens et à l'imagination. Sous toutes ces formes diverses, c'est toujours l'infini qui se révèle à nous, c'est le Dieu inconnu que saint Paul prêchait aux Athéniens, ce Dieu mystérieux et incompréhensible que notre cœur pressent et désire alors même que notre esprit ne le connaît pas encore pleinement, ce Dieu enfin après lequel notre âme soupire tout entière pour s'unir à lui dans une éternelle béatitude.

Aussi, quel trouble, quelle agitation, quelle souffrance pour l'âme qui a étouffé en elle ce noble instinct qui la portait vers Dieu ! Il y a un fond dans la nature humaine qui sent qu'il a besoin de posséder Dieu, et que lui seul étant capable de la rassasier, elle ne peut que s'inquiéter et se tourmenter elle-même loin de lui. (1) Parce que notre âme est faite pour Dieu, elle ne peut trouver

(1) Bossuet. *Médit. sur l'Evang.* La Cène. 1re part. 83me jour. t. IV. p 398.

qu'en Dieu seul cette nourriture solide qui est capable de l'entretenir : que si, se détournant du souverain bien, elle tâche de se rassasier dans les créatures, elle devient languissante et exténuée. (1) Elle a déjà la mort dans son sein, car la mort de l'âme est sa séparation d'avec Dieu qui est notre vie et l'âme de l'âme même. (2) Cette mort ne nous touche pas, parce qu'elle n'est pas sensible ; et cependant si nos sens sont saisis d'horreur en voyant ce corps froid et insensible, abattu par terre, sans force et sans mouvement, combien est-il plus horrible de contempler l'âme raisonnable, cadavre spirituel et tombeau vivant d'elle-même ! (3) C'est dans cette séparation de Dieu, c'est dans cette triste solitude, c'est dans cette mort spirituelle que l'âme sent le plus vivement sa pauvreté naturelle et le besoin qu'elle a de Dieu. « Il ne faut pour cela que la laisser quelque temps à elle-même ; cette âme qui s'est tant aimée et tant cherchée, ne se peut plus supporter aussitôt qu'elle est seule avec elle-même ; sa solitude lui fait horreur ; elle trouve en elle-même un vide infini, que Dieu seul pouvait remplir ; si bien qu'étant séparée de Dieu, que son fonds réclame sans cesse, tourmentée par son indigence, l'ennui la dévore, le chagrin la tue ; il faut qu'elle cherche des amusements au dehors, et jamais elle n'aura de repos, si elle ne trouve de quoi s'étourdir. » (4) Mais, quoiqu'elle fasse, elle ne

(1) Bossuet. *Sermon pour le* 1er *Dim. après la Pentec.* 1er point. t. VI. p. 436.

(2) Id. 6me *Sem.* 15me *Elévat.* t. III. p. 493.

(3) Id. *Sermon pour le jour des Morts.* 1er point. t. V. p. 66.

(4) Id. *Sermon pour la Profession de foi de Mme de la Vallière.* 1er point. t. VII. p. 620.

pourra jamais se dissimuler à elle-même le besoin qui la presse, la pauvreté qui l'accable, l'amour secret qu'elle a refoulé au-dedans d'elle-même, mais qu'elle n'a pu étouffer. Et comment pourrait-elle l'étouffer? L'amour est fils de la pauvreté, disait Platon; (1) aussi accompagne-t-il toujours le besoin. Et quand notre âme est dans ce dénûment dont Bossuet nous parlait tout-à-l'heure, quand elle est dans cette indigence et dans ce besoin, l'amour est là qui l'agite et qui la transporte, qui lui fait pressentir un bien suprême, qui l'élève au-dessus d'elle-même et lui montre dans le ciel le repos de toutes ses misères et de toutes ses agitations. Hélas! pourquoi n'avons-nous pas compris plutôt cette vertu de l'amour? « En commençant de respirer l'air, nous devions, dit Bossuet, commencer aussi de respirer, pour ainsi dire, le divin amour; ou parce que notre raison empêchée ne pouvait pas vous connaître encore, ô Dieu vivant, nous devions du moins vous aimer, sitôt que nous avons pu aimer quelque chose. O beauté par dessus toutes les beautés, ô bien par dessus tous les biens, pourquoi avons-nous été si longtemps sans vous dévouer nos affections? Quand nous n'y aurions perdu qu'un moment, toujours aurions-nous commencé trop tard; et voilà que nos ans se sont échappés, et encore languissons-nous dans l'amour des choses mortelles. O homme fait à l'image de Dieu, tu cours après les plaisirs mortels, tu soupires après les beautés mortelles, les biens périssables ont

(1) Platon. *Le Banquet*. Edit. Cousin. t. VI. p. 299. sq.

gagné ton cœur ; si tu ne connais rien qui soit au-dessus, rien de meilleur, ni de plus aimable, repose-toi, à la bonne heure, en leur jouissance ; mais si tu as une âme éclairée d'un rayon de l'intelligence divine, si en suivant ce petit rayon tu peux remonter jusques au principe, jusques à la source du bien, jusques à Dieu même, si tu peux connaître qu'il est et qu'il est infiniment beau, infiniment bon et qu'il est toute beauté et toute bonté, comment peux-tu vivre et ne l'aimer pas ? Homme, puisque tu as un cœur, il faut que tu aimes, et selon que tu aimeras bien ou mal, tu seras heureux ou malheureux ; dis-moi, qu'aimeras-tu donc ? L'amour est fait pour l'aimable, et le plus grand amour pour le plus aimable, et le souverain amour pour le souverain aimable ; quel enfant ne le verrait pas ? quel insensé pourrait le nier ? » (1)

On voit que Bossuet a merveilleusement compris l'esprit et la portée de la dialectique platonicienne. Descartes l'avait méconnue tout-à-fait, Malebranche et Fénelon lui-même négligent tout un côté important de la dialectique, l'amour du beau, et ne s'attachent qu'à l'autre côté, à la connaissance du vrai ; encore enveloppent-ils toute cette théorie d'une grande incertitude et d'une grande obscurité en refusant d'identifier le vrai et le bien avec Dieu. Nous pouvons donc dire, sans craindre d'être taxés d'exagération, que Bossuet est dans la philosophie française le plus grand et le plus fidèle interprète de Platon. Nul

(1) Bossuet. 2me *Sermon pour le jeudi de la sem. de la Passion.* 1er point. t. v. p. 819.

n'a mieux compris et n'a traduit dans un plus noble langage ce mouvement sublime de l'âme humaine qui, secouant les chaînes du corps, aspire à s'élever des réalités grossières de ce monde mortel à un immortel idéal, qui poursuit ce type divin du vrai, du bien et du beau à travers les ombres de la vie présente, et s'élance jusqu'à Dieu par les efforts réunis de la raison et de l'amour.

CHAPITRE III.

DE L'ATHÉISME.

« Sachez que qui cherche Dieu de bonne foi ne manque jamais de le trouver. »

(Bossuet. *Sermon pour la profession de foi de Madame de la Vallière.* t. VII. p. 629.)

On peut être athée par *erreur*, par *volonté* ou par *oubli* : telles sont pour Bossuet les trois formes de l'athéïsme (1) Etre athée par erreur, c'est nier Dieu par cet égarement déplorable de l'esprit trompé par les sophismes ; être athée par volonté, c'est nier Dieu par cette illusion funeste de l'âme séduite par les passions : la première sorte d'athéïsme est une maladie de l'intelligence, la seconde est un vice du cœur ; enfin être athée par oubli, ce n'est pas nier Dieu formellement, c'est penser, agir et vivre sans songer à lui non plus que s'il n'existait pas ; ce n'est pas nier Dieu par ses paroles, c'est nier Dieu par ses actes ; ce n'est pas l'athéïsme spéculatif, c'est l'a-

(1) Bossuet. 1er *Serm. pour le* 3me *Dim. de l'Avent.* 1er point. t. V. p. 80.

théïsme pratique, autre genre d'athéïsme non moins funeste que le premier, parce qu'il revêt une forme moins odieuse, parce qu'il est plus difficile à surprendre et à combattre, et que se glissant subtilement dans l'âme, il arrive à l'envahir tout entière, et finit par conduire l'homme de l'oubli à la négation de la Divinité.

Revenons à la première forme de l'athéïsme. « Il y a en premier lieu, dit Bossuet, les athées et les libertins qui disent ouvertement que les choses vont au hasard et à l'aventure, sans ordre, sans gouvernement, sans conduite supérieure. Insensés, qui dans l'empire de Dieu, parmi ses ouvrages, parmi ses bienfaits, osent dire qu'il n'est pas, et ravir l'être à celui par lequel subsiste toute la nature ! » (1) Rien de plus juste que ces paroles. L'athéïsme n'est pas, à proprement parler, une opinion, une doctrine, un système, c'est un désordre mental, un égarement de l'esprit, une maladie de l'intelligence, c'est une véritable folie, folie d'autant plus affreuse, qu'elle est froide et calme, sans cris, sans fureur, sans désespoir. Avez-vous vu parfois de ces malheureux qui sont atteints de monomanie ? La folie ne se traduit chez eux par aucun signe apparent : ils sont en tout semblables aux autres hommes, ils vivent comme eux, ils agissent comme eux, ils parlent comme s'ils avaient toute leur raison ; interrogez-les sur divers sujets qui soient à leur portée, ils vous répondront d'une manière sensée ; mais si vous venez à réveiller leur idée fixe, c'en est fait, ils se met-

(1) Id. Ibid.

tent à déraisonner, et il n'y a pas de spectacle plus affligeant à voir que ce calme et cette tranquillité extérieure qui contraste d'une manière étrange avec le désordre de l'esprit. Telle est l'image de l'athée : il peut bien se faire qu'il raisonne juste dans les sciences, qu'il sache distinguer dans la vie ordinaire le vrai du faux, le bien du mal, le juste de l'injuste; mais parlez-lui de Dieu, et aussitôt son esprit s'égare, et cet homme qui vous paraissait tout-à-l'heure dans son bon sens tombe dans un délire effrayant, cet homme laisse échapper de sa bouche le plus horrible des blasphêmes, cet homme ose proclamer que Dieu n'est pas.

Quelle est donc la cause de cette triste folie? Il ne faut pas la chercher ailleurs que dans cet orgueil funeste de la raison qui, méconnaissant sa limitation naturelle, veut tout voir, tout comprendre, tout pénétrer. Les athées nient Dieu parce qu'ils ne comprennent pas Dieu. Quelques-uns ne peuvent comprendre l'action créatrice de Dieu : Comment Dieu a-t-il pu créer le monde de rien? Car c'est un axiôme vulgaire que de rien rien ne se fait. En quel temps Dieu a-t-il créé le monde? Car si le monde a commencé, l'action créatrice de Dieu a donc commencé aussi, et voilà que Dieu tombe dans le temps ; et si Dieu a créé le monde de toute éternité, le monde n'a donc pas de commencement dans le temps, et voilà que le monde est éternel. — D'autres ne peuvent comprendre l'action providentielle de Dieu. Comment Dieu peut-il connaître le monde? Car pour le connaître il semble que sa pensée tombe nécessairement dans les conditions de l'espace et du temps, et alors que devient la souveraine

immutabilité de Dieu? Comment Dieu peut-il exercer une action sur le monde? Car si Dieu agit sur nous, nous sommes nécessairement soumis à sa volonté toute-puissante, et alors que devient la liberté de l'homme? Comment Dieu qui veille sur le monde permet-il que le méchant prospère et que l'homme de bien gémisse dans les tortures? Quoi! l'ordre moral est renversé! La vertu n'a pas sa récompense, le crime n'a pas son châtiment! Où donc est la justice de Dieu? Comment enfin Dieu permet-il qu'il y ait du mal dans l'œuvre de ses mains? Comment permet-il les désordres physiques? Comment la souffrance? Comment le péché! Quoi! Il sait dans sa prescience infaillible que j'abuserai de cette liberté qu'il m'a donnée, et que je tournerai vers le mal une faculté qu'il m'avait donnée pour le bien et pour la vertu! Il sait que je mériterai par ma faute les châtiments terribles qui attendent les réprouvés! Il sait, dès le moment où il me fait venir à l'être, que je suis réservé à la damnation éternelle, et il permet que je reçoive l'existence! Où donc est la bonté de Dieu? D'autres encore ne peuvent comprendre la nature, et alors ils vont jusqu'à prétendre qu'ils n'ont pas l'idée de l'infini, ou bien ne pouvant se refuser à l'évidence, ils avouent bien qu'ils ont cette idée, mais ils tâchent d'en atténuer la portée : ils disent d'abord que cette idée est obscure, puis ils soutiennent que c'est une idée purement négative, formée par l'exclusion de toutes bornes dans le fini, et qui ne correspond à rien de réel.

C'est ainsi que ces hommes nient Dieu sous le vain prétexte qu'ils ne le comprennent pas. Ils comprennent donc tout le reste? Ils comprennent donc la nature des

êtres qui les environnent? Ils comprennent donc leur propre nature? Non; dans l'univers il n'y a rien qu'ils connaissent pleinement, il n'y a rien dont ils puissent expliquer l'existence; un ciron, un grain de sable, un atôme est pour eux un mystère impénétrable. Et ils ne se connaissent pas mieux eux-mêmes que le reste de la nature. Pascal l'a dit avec raison : « L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. » (1) Ainsi ces hommes sont partout entourés de merveilles inexplicables, et ils voudraient comprendre l'Auteur de toutes ces merveilles! Ils ne comprennent pas le plus petit être de la création, et ils voudraient comprendre le Créateur! Ils ne se comprennent pas eux-mêmes, et ils voudraient comprendre Dieu! N'avons-nous pas le droit de les appeler avec Bossuet des insensés, et de dire que la source de cette folie est l'intempérance de la raison?

Il est des hommes qui arrivent par une autre voie à la négation de la Divinité. Enfants, ils ont connu et adoré ce Dieu dont une pieuse mère leur apprenait à balbutier le nom. Tant que leurs jeunes âmes n'ont pas été flétries par le souffle impur des passions, tant qu'elles ont conservé la candeur de l'innocence et de la vertu, elles sont restées fidèles à la foi de leurs premières années. Mais un jour viennent les passions et avec elles la honte d'un hideux

(1) Pascal. *Pensées*. Edit. Havet. p. 17.

esclavage. En vain on veut lever le front, le vice l'enchaîne et le tient courbé sur la fange. En vain la conscience se révolte contre cette dégradation d'une âme née pour le bien et pour la vertu; en vain elle rappelle à l'homme tombé le bonheur de cette innocence qu'il a perdue, et lui reproche la turpitude de la vie à laquelle il s'est condamné, sa voix n'est pas écoutée. Mais cependant le bras de la justice divine est suspendu sur la tête du coupable et le menace des plus terribles châtiments. A ces tortures d'une âme qui redoute la vengeance céleste, et qui n'a pas la force de s'arracher au mal, il n'y a plus qu'un remède, mais un remède aussi triste et aussi funeste que le mal lui-même, c'est le mot de l'athéïsme : *Dieu n'est pas*. Les athées dont nous parlions tout-à-l'heure, sont pour la plupart des hommes égarés par la témérité de leur raison ; ceux dont nous parlons maintenant sont des hommes égarés par l'emportement de leurs passions. « On en voit d'autres, dit Bossuet, qui ne viennent pas jusqu'à cet excès de nier la Divinité, mais qui pressés et incommodés dans leurs passions déréglées par ses lois qui les contraignent, par ses menaces qui les étonnent, par la crainte de ses jugements qui les trouble, désireraient que Dieu ne fût pas ; bien plus, ils voudraient pouvoir croire que Dieu n'est qu'un nom, et ils disent dans leur cœur, non par persuasion, mais par désir : *non est Deus*, il n'y a point de Dieu. » (1) Dans plusieurs sermons Bossuet revient sur la même pensée, et soumet à

(1) Bossuet. 1er *Sermon pour le* 1er *Dim. de l'Avent*. 1er point. t v. p. 81. — *Psalm*. LII. 1. — Conf Platon. *Lois*. liv. x.

une profonde et savante analyse ce mouvement de l'âme humaine pervertie par les passions, et se laissant aller insensiblement à nier Dieu. Ces hommes corrompus qui ne donnent aucune place à la loi divine dans leur vie et dans leurs mœurs, la détruisent en quelque sorte eux-mêmes, mais ils voudraient la pouvoir éteindre partout où elle est, et principalement dans sa source. Parce qu'ils désirent l'impunité de leurs crimes, ils voudraient abolir et la vérité qui les convainc, et la loi qui les condamne et la puissance qui les menace. Parce qu'ils sont déréglés, ils voudraient pouvoir détruire toute règle! Parce qu'ils craignent la justice de Dieu, ils voudraient pouvoir chasser Dieu de son trône comme ils l'ont chassé de leur cœur! « L'audace du pécheur, dit Bossuet, n'entreprend pas seulement de détruire les tables inanimées, qui sont comme des extraits de la loi divine, il en veut à l'original, je veux dire à cette équité et à cette vérité primitive qui réside dans le sein de Dieu, et qui est la règle immuable et éternelle de tout ce qui se meut dans le temps; c'est-à-dire qu'il en veut à Dieu qui est lui-même sa vérité et sa justice. L'insensé a dit en son cœur : il n'y a point de Dieu. Il l'a dit en son cœur, dit le saint Prophète; il a dit, non ce qu'il pense, mais ce qu'il désire; il n'a pas démenti sa connaissance, mais il a confessé son crime, son attentat. Il voudrait qu'il n'y eût point de Dieu, parce qu'il voudrait qu'il n'y eût point de loi ni de vérité. » (1) Voilà ce que Bossuet appelle être

(1) Bossuet. 2me *Sermon pour le Dim. de la Passion.* 1er point. t. v. p. 764.—3me *Sermon pour le même jour.* 1er point. t. v. p. 777.—2me *Sermon pour la Fête de la Circonc. de N. S.* t. v. p. 280. — Conf. Saint Augustin. *In Joann. tract.* xc. t. iii. part. ii. col. 721. « O miseros homines qui, quum esse volunt mali, nolunt esse veritatem qua damnantur mali. »

athée par désir ou par volonté. Ce genre d'athéïsme est encore plus coupable que le premier : celui-là était en quelque sorte un égarement et une folie, mais celui-ci est le fruit des passions mauvaises et déréglées. Un tel résultat nous étonne : mais lorsque nous rentrons en nous-mêmes, et que nous voyons à quel point la passion pervertit souvent le jugement, nous comprenons qu'il y ait des hommes qui arrivent à nier Dieu, non point par erreur, mais par volonté. Et en effet, égarés par la passion, nous portons tous les jours de faux jugements sur les choses les plus simples de la vie, et, par un sophisme malheureusement trop ordinaire, nous jugeons qu'ils sont ce que nous voulons ou désirons qu'ils soient. « Le plus grand déréglement de l'esprit, dit Bossuet, c'est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient, et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet. C'est la faute où nos passions nous font tomber. Nous sommes portés à croire ce que nous désirons et ce que nous espérons, soit qu'il soit vrai, soit qu'il ne le soit pas.... Celui qui est en colère en croit toujours les causes justes, sans même vouloir les examiner, et par là il est hors d'état de porter un jugement droit. » (1) On voit que Bossuet a bien compris combien cette séduction des passions est dangereuse. Cette analyse si fine et si profonde nous rappelle de belles pages de la *Logique de Port-Royal*, (2) et une pensée de Pascal qui a peut-être inspiré Arnauld et Bossuet lui-même. « La volonté, dit Pascal, est un des principaux

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* Chap 1er. art. 16. t. IX. p. 562.
(2) *Logique* de Port-Royal. 3me part. chap. 20.

organes de la créance ; non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas à voir : et ainsi l'esprit marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime, et ainsi il en juge parce qu'il y voit. » (1) Et en effet la volonté, pervertie par les passions, pervertit à son tour l'intelligence, et l'homme devient ainsi la dupe de ses propres sophismes. Bossuet a bien compris ce double mouvement par lequel l'âme de l'homme sensuel s'écarte de Dieu. « Rien n'éloigne autant notre cœur de Dieu que l'attache aveugle aux joies sensuelles ; et si les autres passions peuvent l'emporter, c'est celle-ci qui l'engage et le livre tout-à-fait. Dieu n'est plus dans ton cœur, homme sensuel ; l'idole que tu encenses, c'est le Dieu que tu adores. Mais tu feras bientôt une seconde démarche. Si Dieu n'est plus dans ton cœur, bientôt il ne sera plus dans ton esprit. » (2) Et en effet, l'homme qui est sous la servitude du péché, aime mieux croire que Dieu n'est pas que d'obéir à ses lois. Et comme les vérités les plus évidentes ont toujours un côté obscur et ténébreux par où on les peut attaquer, on s'accoutume insensiblement à regarder comme faux ce qui, avant la dépravation du cœur, brillait à l'esprit de la plus vive lumière. Bsssuet, empruntant une belle image au prophète Isaïe, compare cette influence pernicieuse des pas-

(1) Pascal. *Pensées*. Edit Havel. p. 45.

(2) Bossuet 1er *Sermon pour le* 5me *Dim. de Car.* 1er point. t. v. p. 603.

sions à l'effet de l'ivresse qui répand sur les yeux un épais nuage et prive l'homme de toute sa raison. « Ce breuvage qui enivre les pécheurs, qu'est-ce autre chose que leurs péchés mêmes et leurs désirs emportés auxquels Dieu les abandonne ? Ils boivent comme un premier verre, et peu à peu la tête leur tourne, c'est-à-dire que dans l'ardeur de leurs passions, la réflexion à demi éteinte n'envoie que des lumières douteuses. » (1) Leur conscience se réveille pourtant, mais les sens l'emportent sur la conscience : ils boivent encore et leurs forces diminuent et leur vue se trouble. Il leur reste néanmoins quelque connaissance et quelque souvenir de Dieu. « Buvez, buvez ô pécheurs, s'écrie Bossuet, buvez jusqu'à la dernière goutte, et avalez tout jusqu'à la lie. » Bientôt le fatal breuvage a produit son effet : *enivrés du vin de leurs passions* et *de leurs délices criminelles*, ils perdent toute connaissance de Dieu, et ils tombent privés de sentiment dans un assoupissement qui ressemble à la mort. Ah ! ne nous laissons pas aller à cettte ivresse dont Bossuet nous fait une si triste peinture. Revenons au bien et à la vertu : car pendant que nous contentons nos mauvais désirs, un sommeil mortel nous gagne, *nous buvons un long oubli de Dieu.* (2) Imposons donc silence aux passions qui grondent dans notre cœur ; commandons à nos sens; secouons le joug du corps qui nous accable sous le poids d'une honteuse servitude. Le corps appesantit

(1) Bossuet 1er *Sermon pour le* 1er *Dim. de l'Avent.* 1er point. t. v p. 85.
(2) Id. Ibid. Conf. Virgile. *Æneid* VI. v. 714.

..... Lethæi ad fluminis undam
Securos latices et longa oblivia potant.

les ailes de l'âme, et retarde son essor vers la céleste patrie. Le corps couvre du voile épais de la matière les yeux de l'esprit, et l'empêche d'élever ses regards jusqu'à Dieu. Le corps, suivant l'énergique expression de Bossuet, *rabat la sublimité de nos pensées* et nous attache à la terre, nous qui ne devrions respirer que le ciel. (1) Il faut donc s'affranchir de la tyrannie du corps pour s'élever à Dieu. « Dieu est esprit, dit Bossuet, et ce n'est que par l'esprit qu'on le peut atteindre. Qui ne voit donc que plus nous marchons dans la région des sens, plus nous nous éloignons de notre demeure natale, et plus nous nous égarons dans une terre étrangère? » (2)

Etre athée par oubli, c'est la troisième et dernière forme d'athéïsme signalée par Bossuet, et, il faut bien le dire à la honte de l'humanité, cette sorte d'athéïsme est bien répandue dans le monde. « L'idée de celui qui nous a créés est profondément empreinte au-dedans de nous. Mais, ô malheur incroyable et lamentable aveuglement! rien n'est gravé plus avant dans le cœur de l'homme, et rien ne lui sert moins dans sa conduite. » (3) On ne veut point passer pour un impie; on ne nie pas Dieu, mais on reste à l'égard de Dieu dans une indifférence parfaite; on ne s'émeut ni de sa bonté quand il distribue ses bienfaits, ni de sa miséricorde quand il pardonne; on ne s'inquiète ni de ses lois quand il

(1) Bossuet. *Traité de la Concup.* chap II t. IV. p. 555.

(2) Id. 1er *Sermon pour le* 3me *Dim. de Car.* 1er point. t. V. p 605.

(3) Id. *Sermon pour la Prof. de foi de Mme de la Vallière.* 1er point. t. VII. p. 625.

commande, ni de sa justice quand il frappe ; enfin, quand on a commis une mauvaise action, on tremble devant le regard d'un homme, et l'on méprise ou l'on oublie le regard de Dieu. Laissons parler Bossuet : « Quand vous déchirez en secret ceux que vous caressez en public ; quand vous les percez de cent plaies mortelles par les coups incessamment redoublés de votre dangereuse langue ; quand vous mêlez artificieusement le vrai et le faux pour donner de la vraisemblance à vos histoires malicieuses ; quand vous violez le sacré dépôt du secret qu'un ami trop simple a versé tout entier dans votre cœur, et que vous faites servir à vos intérêts sa confiance qui vous obligeait à penser aux siens, combien prenez-vous de précautions pour ne point paraître ? Combien regardez-vous à droite et à gauche ? Et si vous ne voyez pas de témoin qui puisse vous reprocher votre lâcheté dans le monde ; si vous avez tendu vos piéges si subtilement qu'ils soient imperceptibles aux regards humains, vous dites : Qui nous a vus ? » (1) Hélas ! qui de nous n'est pas de ce nombre ? Qui de nous ne s'est pas rendu coupable de cet oubli ? Jetés au milieu du monde, dans le tourbillon des affaires, parmi les agitations de la vie, absorbés par les soins que nécessitent notre rang, notre condition, notre état, qui de nous pense à Dieu ? Et pourtant ce Dieu, il est en nous, il est au fond de notre âme, c'est lui qui éclaire notre intelligence de ses rayons, c'est lui qui réchauffe notre cœur de son amour, il est là, il nous garde, il nous

(1) Bossuet. 1er *Serm. pour le* 1er *Dim. de l'Avent.* 1er point. t. v. p. 82.

protége, il nous couve de ses regards paternels ! Il est présent, et nous ne le voyons pas ! Il nous parle, et nous n'entendons pas sa voix ! Il nous arrête, et nous ne sentons pas son bras ! Ah ! Bossuet n'a-t-il pas raison de nous dire que « c'est le compter manifestement pour rien, et dire en son cœur insensé : il n'y a point de Dieu. » Oui, l'oubli de Dieu est un athéïsme déclaré, et peut-être est-ce le pire de tous. Mieux vaudrait le doute, car le doute est un état violent où l'âme, déchirée par mille tortures, atteste du moins le besoin qu'elle a de croire et d'espérer. Mais quant à l'agitation et à la fièvre, tristes mais sûrs indices de vie, succède le calme et le silence de la mort, quand à la lutte de la raison contre les sophismes et les passions succède une paix lugubre et fatale, quand l'homme a engourdi son intelligence dans une incompréhensible torpeur, quand il a fait le vide dans son âme, quand il a consommé le plus coupable de tous les suicides, le suicide de l'homme moral, que reste-t-il à faire ? Tirer l'âme de ce sommeil léthargique qui est l'image de la mort, n'est pas chose facile ; ramener le sentiment, la chaleur et la vie dans un cœur éteint, qui oserait l'entreprendre ? Il est plus aisé de combattre l'erreur que l'indifférence ; là où il y a de la force, on peut encore espérer le succès ; mais il y a bien peu de remède contre cet athéïsme qui est la conséquence de l'indifférence, de l'engourdissement et de l'oubli. Et pourtant l'idée de Dieu est présente au fond de ces âmes qui restent dans une indifférence complète à son égard ! Singulier contraste ! « L'impression de Dieu reste encore en l'homme si forte qu'il ne peut la perdre, et tout en-

semble si faible qu'il ne peut la suivre : si bien qu'elle semble n'être restée que pour le convaincre de sa faute et lui faire sentir sa perte. » (1)

Telles sont les trois sources de l'athéïsme d'après Bossuet. On ne saurait contester l'exactitude de cette division : L'athéïsme est bien le résultat d'une erreur de l'esprit, ou d'un vice du cœur, ou de cette indifférence qui paralyse toutes les facultés de l'âme, qui corrompt l'intelligence, qui étouffe la sensibilité, et conduit facilement l'homme aux erreurs les plus graves et les plus funestes.

Bossuet a d'ailleurs le mérite, tout en signalant les causes de l'athéïsme, de garder toujours cet esprit de réserve et de mesure qui n'exclut pas chez lui la constance et la fermeté dans les principes. On tombe vulgairement dans deux erreurs opposées au sujet de l'athéïsme : les uns prétendent qu'il n'y a pas d'athées, les autres voient des athées partout ; les premiers sont généralement les apologistes de la philosophie, les seconds les apologistes de la religion ; ceux-là veulent sauver aux yeux du monde et à leurs propres yeux la dignité de la raison compromise par une doctrine impie, ceux-ci jettent l'accusation banale d'athéïsme à la face de tout homme qui adore un autre Dieu que le leur ; là il y a sous un sentiment généreux une profonde erreur, ici il y a un aveuglement injuste et trop souvent, par malheur, une haine mal déguisée

(1) Bossuet. *Sermon pour la Prof. de foi de Mme de la Vallière.* 1er point. t. VII. p. 624.

sous le masque de la piété ; des deux côtés, il y a une égale atteinte portée à la vérité et à la raison.

Les philosophes auront beau montrer les contradictions de l'athéïsme : cela prouve-t-il qu'il n'y ait pas des esprits inconséquents ? Ils auront beau montrer que l'athéïsme est une doctrine fausse, absurde, monstrueuse : cela prouve-t-il que cette doctrine n'ait de partisans ? On ne peut pas penser, disent-ils, sans penser Dieu. Oui, si vous prenez le développement normal et régulier de la pensée. Mais ne savons-nous pas que l'esprit humain se laisse abuser souvent par les sophismes les plus grossiers ? Cette raison dont nous sommes si fiers, ne nous fait-elle pas tomber quelquefois dans les extravagances les plus ridicules ? L'homme a bien pu mettre en doute par des arguments sérieux l'existence des corps qui l'environnent ! Il a bien pu mettre en doute jusqu'à sa propre existence ! Je sais bien que ces folies ne sont pas contagieuses, et que chez le petit nombre d'hommes qui ont professé ce doute insensé elles doivent être regardées plutôt comme un jeu d'esprit que comme une conviction sincère. Et, en effet, il est bien difficile de nier l'existence de ce qui se voit, de ce qui se touche, de ce qui se sent. Mais combien n'est-il pas plus facile et plus ordinaire de se laisser dominer par les sens au point de croire que ce qui n'est pas sensible n'est pas réel, que ce qui ne se palpe pas n'est qu'une ombre et un fantôme, et pour tout dire en un mot, que Dieu n'est qu'un être de raison, une vaine conception de l'esprit, une chimère inventée par les politiques pour retenir plus facilement les hommes sous le joug de l'autorité ! D'ailleurs le témoignage de l'histoire ne nous

permet pas le moindre doute à cet égard ; dans l'antiquité, les philosophes de l'école ionienne et de l'école atomistique, Thales, Anaximènes, Héraclite d'une part, Leucippe et Démocrite de l'autre ; les sectateurs de l'école cyrénaïque ; Epicure et ses disciples ; dans les temps modernes Hobbes, Diderot, d'Holbach, sont des athées. Pourquoi donc dissimuler une plaie honteuse au lieu de mettre tous ses soins à la guérir ? Pourquoi nier le mal au lieu de chercher à y porter remède ? Sans doute, il serait à souhaiter que l'athéïsme ne fût qu'une invention de quelques esprits avides de discussion, et jaloux de créer un fantôme pour se donner le plaisir de le combattre. Mais par malheur l'athéïsme n'est que trop réel ; c'est un ennemi redoutable et avec lequel nous avons à compter. Sans doute, il ne faut pas exagérer sa puissance, mais il ne faut pas non plus le laisser s'insinuer dans les esprits, sous prétexte que c'est un adversaire méprisable et de peu de valeur. Prenons garde de le grandir par notre indifférence et notre paresse, et faisons-lui le triste honneur de le discuter et de le combattre sérieusement.

Si Bossuet n'est pas tombé dans l'erreur de ceux qui ne veulent voir d'athées nulle part, il s'est bien gardé de la faute de ceux qui veulent voir des athées partout. Rien de plus commun que cette façon de raisonner : vous ne reconnaissez pas le même Dieu que moi, vous êtes un athée. — Vous ne rendez pas à Dieu le même culte que moi, vous êtes un athée. — C'est ainsi qu'Ananagore était athée, Socrate, Aristote, Spinoza athées, athées tous ceux qui n'ont pas partagé les croyances religieuses de leur

époque, athées tous ceux qui ont secoué le joug de l'erreur et de la superstition, athées tous ceux qui ont voulu s'élever au-dessus des préjugés du vulgaire et épurer l'idée de la Divinité comme ceux qui ont eu le malheur de la défigurer par de fausses doctrines; tous sont également des athées. Voilà où mène l'intolérance aveugle et haineuse des esprits étroits, des cœurs vides de charité. Combien Bossuet est au-dessus de ces tristes et basses passions! Ce grand esprit juge les hommes et les choses avec impartialité parce qu'il les domine; il semble qu'il plane fièrement dans les régions célestes, et que de là abaissant ses regards sur la terre, il voie chaque chose dans ses vraies proportions, sans que ses yeux soient jamais empêchés par aucun obstacle. Et en effet Bossuet se garde bien d'exagérer le nombre des athées, il ne se donne pas le triste plaisir d'accroître le scandale de l'athéïsme, il évite surtout le danger de faire croire qu'une grande partie du genre humain a pu chasser Dieu de son esprit et de son cœur, et d'ôter par là toute force à l'argument qui présente la croyance de Dieu comme une croyance naturelle, irrésistible, universelle, et par conséquent légitime et certaine. Non, Bossuet ne tombe pas dans cette faute : l'athéïsme est à ses yeux une doctrine aussi rare qu'elle est odieuse, les athées forment une classe exceptionnelle dans l'humanité. « La terre porte peu de tels monstres, les idolâtres mêmes et les infidèles les ont en horreur. » (1) Ainsi l'athéïsme reste ce qu'il

(1) Bossuet. 1er *Sermon pour le* 1er *Dim. de l'Avent.* 1er point. t. v. p. 80. — Saint Augustin. « Rarum hominum genus est qui dicant in corde suo : *non est Deus.* » *Enarrat. in Psalm.* LII. 2. — Pauci inveniuntur tantæ impietatis, ut impleatur in eis quod scriptum est, *Dixit stultus in corde suo; non est Deus.* Insania ista paucorum est. » *Sermo* LXIX. 3.

est et ce qu'il doit être, une hérésie au sein de la grande église des adorateurs de Dieu, un défi ridicule porté à la croyance universelle des hommes, une vaine protestation contre le sens commun.

DEUXIÈME PARTIE.

NATURE DE DIEU.

CHAPITRE Ier.

DE L'ESSENCE DIVINE.

« Il faut connaître avant toutes choses que Dieu est incompréhensible et impénétrable parce qu'il est parfait. »

(Bossuet. *Sermon pour le vend. de la troisième semaine de Car.* premier point. t. v. p. 647.

Pouvons-nous connaître la nature de Dieu, pénétrer son essence, déterminer ses attributs? Nous savons certainement qu'il est : pouvons-nous savoir aussi certainement quel il est? A cette question Bossuet semble répondre d'une manière négative, lorsqu'il dit : « Si vous me demandez ce qu'il est, il est impossible qu'on vous réponde. Il est, personne n'en peut douter, et c'est aussi tout ce

qu'on en peut dire : *Je suis celui qui est*, c'est celui qui est qui te parle, disait-il autre fois à Moïse. Je suis ; n'en demande pas davantage : c'est parce qu'il est impossible de définir ni de limiter ce qu'il est. » (1) Ailleurs Bossuet nous enseigne que Dieu fuit en quelque sorte au moment où nous croyons le saisir : plus nous approchons de lui, plus nous le voyons loin ; la splendeur divine nous éblouit, et nos faibles yeux n'en peuvent supporter l'éclat. « O Seigneur, s'écrie Bossuet, vos lumières vous rendent inaccessible. O vérité, vous croissez à mesure que je vous approche, et sans cesse vous vous retirez à ma faible intelligence. » (2) Descartes disait que l'incompréhensibilité même est contenue dans la raison formelle de l'infini. (3) Bossuet déclare aussi que nous ne pouvons pas comprendre Dieu, et il ajoute que nous ne pouvons pas même comprendre jusqu'à quel point il est incompréhensible. (4) Comment en effet un être fini pourrait-il comprendre l'infini ? Comment pourrait-il embrasser l'infini par sa pensée? Comment pourrait-il enfermer l'infini dans les bornes étroites de son esprit ? Dieu est donc incompréhensible : il est unique en son essence, impéné-

(1) Bossuet. *Sermon pour une vêture prêché aux nouvelles catholiques.* 1er point. t. VII. p. 486.

(2) Id. *Médit. sur l'Evang.* La dernière sem. du Sauveur. 49me jour. t. IV. p. 142.

(3) Descartes. *Rép. aux* 5mes *Obj.* Edit. Ad. Garnier. t. II. p. 306.

(4) Bossuet. 1re *Sem.* 2me *Elévat.* t. III. p. 407.— *Sermon pour le vend. de la* 3me *sem. de Car.* 1er point. t. V. p. 648 — *Médit. sur l'Evang.* La dernière sem. du Sauveur. 49me jour. t. IV. p. 142.— Conf. saint Augustin. *Serm.* CXVII. 5. De Deo loquimur : quid mirum, si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus.

trable en sa gloire, inaccessible en sa hauteur et incomparable en sa majesté. (1) Devant lui notre intelligence s'abîme et se confond, et notre bouche reste muette. Car, que peut-on dire de Dieu dignement? Il est tout ce que nous pouvons penser de grand, et il n'est rien de ce que nous pouvons penser de plus grand, parce que sa perfection est si éminente que nos pensées n'y peuvent atteindre. (2) D'ailleurs telle est la hauteur et, pour ainsi dire, la délicatesse de la nature divine que le langage humain n'y peut toucher sans la blesser par quelque endroit. (3) Aussi le silence est-il sa seule louange. (4) Devant sa perfection infinie il faut se taire, il faut se perdre, il faut s'abîmer et reconnaître qu'on ne peut rien dire de digne de lui. (5) Il ne reste donc plus qu'à l'adorer en silence ce Dieu incompréhensible et ineffable, ce Dieu qui surpasse infiniment et la pensée et la parole, ce Dieu dont la contemplation nous jette dans un *étonnement religieux*. (6) « Cette profonde pensée de l'incompréhensibilité de Dieu est une des causes principales qui nous portent à l'adorer. Nous aimons Dieu, dit saint Grégoire de

(1) Bossuet. *Fragment d'un sermon sur le myst. de la Nativité de N. S.* t. v. p. 227.

(2) Id. *Sermon pour le vend. de la* 3me *sem. de Car.* 1er point. t. v. p. 648. — Conf. *Serm. pour une vêture prêché aux nouvelles chatoliques.* 1er point. — Conf. Saint Augustin. Omnia possunt dici de Deo et nihil digne dicitur de Deo. *In. Johann.* Evang. chap. III. Tractat. VIII. 5.

(3) Id. 6me *Avertiss. sur les lettres de M. Jurieu.* 1re part. no 38. t. XI. p. 286.

(4) Id. *Médit. sur l'Evang.* La dernière sem. du Sauveur. 49me jour. t. IV. p. 142.

(5) Id. Ibid.

(6) Id. *Fragment sur le myst. de la Sainte Enfance de N. S.* t. v. p. 245.

Nazianze, parce que nous le connaissons, mais nous l'adorons, poursuit-il, parce que nous ne le comprenons pas; c'est-à-dire, ce que nous connaissons de ses perfections fait que notre cœur s'y attache comme à son souverain bien, mais parce que c'est un abîme impénétrable que nous ne pouvons sonder, nous nous perdons à ses yeux, nous supprimons devant lui toutes nos pensées, nous nous contentons d'admirer de loin une si haute majesté, et nous nous laissons, pour ainsi dire, engloutir par la grandeur de sa gloire, et c'est là adorer en vérité. » (1) On voit avec quelle insistance Bossuet revient sur ce dogme de l'incompréhensibilité de Dieu, et comment il en fait le fondement de l'adoration. C'est donc là un point essentiel de sa doctrine, et en cela Bossuet se montre fidèle non-seulement à l'esprit de la philosophie cartésienne, mais encore aux traditions de la théologie chrétienne dont il est à la fois le plus éloquent interprète et le plus ferme défenseur. (2) Que si cette discussion sur l'incompréhensibilité de Dieu paraît trop abstraite, écoutez Bossuet traduisant sa pensée par une image vive et saisissante, emprunté à Isaïe, et adressant à Dieu ces paroles : (3) « Votre prophète qui a donné aux anges six ailes pour signifier la hauteur de leurs pensées, leur en donne *deux pour les mettre devant votre face, deux pour les mettre devant vos pieds.* Tout est également grand dans votre nature et ce qu'on appelle la face et ce qu'on appelle les pieds; il n'y a rien en vous

(1) Bossuet. *Serm. pour le vend. de la* 3me *sem. de Car.* 1er point. t. v. p. 649.

(2) Voir saint Thomas. *Somme théolog.* 1re part. quest. XII. art. 7.

(3) Isaie. VI. 2.

qui ne soit incompréhensible. Les esprits les plus épurés ne peuvent soutenir la splendeur de votre visage : s'il y a quelque endroit en vous par où vous sembliez vous rapprocher d'eux davantage, et qu'on puisse par cette raison appeler vos pieds, ils le couvrent encore de leurs ailes et n'osent le regarder. De six ailes ils en emploient quatre à se cacher à eux-mêmes votre impénétrable et inaccessible lumière et adorer l'incompréhensibilité de votre être, et il ne leur reste que deux ailes pour voltiger, si on l'ose dire, autour de vous, sans pouvoir jamais entrer dans vos profondeurs, ni sonder cet abîme immense de perfection, devant lequel ils battent à peine des ailes tremblantes, et ne peuvent presque se soutenir devant vous. » (1)

Ces divers passages qui ont trait à l'incompréhensibilité de Dieu, et le dernier surtout, nous portent à croire que Bossuet est bien l'auteur d'un hymne trouvé dans un manuscrit de la bibliothèque de la Flèche, parmi des lettres de piété, et dont nous extrayons les deux strophes suivantes :

HYMNE.

TIBI SILENTIUM LAUS.

1697.

Plus je pousse vers toi ma sublime pensée,
Plus de ta majesté je la sens surpassée,
Se confondre elle-même, et tomber sans retour.
Je t'approche en tremblant, lumière inaccessible,
Et sans voir dans son fond l'être incompréhensible,
Par un vol étonné je m'agite à l'entour.

(1) Bossuet. 4me *serm.* 1re *Elévat.* t. III. p. 453.

Cessez : qu'espérez-vous de vos incertitudes,
Vains pensers, vains efforts, inutiles études?
C'est assez qu'il ait dit : *Je suis celui qui suis*.
Il est tout, il n'est rien de tout ce que je pense.
Avec ces mots profonds j'adore son essence,
Et sans y raisonner, en croyant, je poursuis. (1)

On sait que Bossuet a fait des vers : la lettre de la sœur Cornuau au cardinal de Noailles en fait foi (2). Elle nous apprend aussi que Bossuet lui donnait dans ces vers ses véritables sentiments sans art et sans étude, disant qu'il ne voulait pas retirer son esprit du véritable sens de l'Ecriture, qu'il aimait mieux que ses vers fûssent moins élégants, et ne s'en pas détourner pour suivre de plus belles expressions. Or, nous retrouvons dans cette pièce l'expression simple et nue, mais fidèle, de quelques pensées de l'Ecriture; nous y retrouvons surtout et des images et des expressions même dont Bossuet s'est servi dans plusieurs de ses sermons. Nous allons donner quelques preuves de ce que nous avançons ici : et d'abord, cette belle image qui termine la première strophe se retrouve avec les mêmes termes dans le dernier morceau de Bossuet que nous avons cité, dans cette *Elé-*

(1) Cet hymne a été publié deux fois : dans le *Correspondant*. t. XXIV. p. 498. par un savant religieux, Dom Pitra, et à la fin d'un recueil des *Œuvres lyriques* de J.-B. Rousseau, édité par M. E. Manuel dans les classiques Dezobry et Magdeleine. p. 357.

(2) Bossuet. t. XVII p. 554.

vation où il commente d'une manière admirable un simple verset d'Isaïe. Nous reproduisons la fin de ce morceau en intercalant les vers qui en rappellent les expressions, et en mettant en italiques les mots identiques ou analogues, afin que l'on puisse mieux faire cette comparaison.

« De six ailes ils en emploient quatre à se cacher à eux-mêmes votre impénétrable et *inaccessible lumière*, (Je t'approche en tremblant *lumière inaccessible*) et adorer *l'incompréhensibilité de votre être*, (Et sans voir dans son fond *l'être incompréhensible*) et il ne leur reste que deux ailes pour *voltiger*, si on l'ose dire, *autour de vous*, (Par un *vol* étonné je m'agite *à l'entour*) sans pouvoir jamais entrer *dans vos profondeurs*, ni sonder cet abîme immense de perfection, (Et sans voir *dans son fond*) devant lequel ils battent à peine des ailes *tremblantes*, (Je t'approche en *tremblant*) et ne peuvent presque se soutenir devant vous.

Si nous passons à l'examen de la seconde strophe, nous remarquerons que le troisième et le quatrième vers offrent la plus grande analogie avec quelques passages des sermons de Bossuet. Nous avons déjà cité (1) ce morceau où Bossuet, parlant de l'incompréhensibilité divine, ajoute : « *Il est tout* ce que nous pouvons penser de grand, et *il n'est rien de ce que nous pouvons penser de plus grand.* » Quel rapport frappant avec ce vers!

Il est tout, il n'est rien de tout ce que je pense.

(1) Voyez plus haut, p. 165.

On pourrait encore rapprocher de ce vers un autre passage de Bossuet : « *Il n'est rien de ce que vous voyez , il est tout ce que vous voyez*, parce qu'il enferme tout dans son essence infinie. » (1) Prenons les lignes qui précèdent cette dernière citation, et nous y retrouverons une idée dont le troisième vers est la traduction exacte et fidèle : « Il est ; personne n'en peut douter, et *c'est aussi tout ce qu'on en peut dire : je suis celui qui est , c'est celui qui est qui te parle ,* disait-il autrefois à Moïse. Je suis ; *n'en demande pas davantage.* » (2) Et encore dans une *Elévation* : « *Je suis celui qui suis. C'est assez que je sois : tout le reste m'est inutile.* » (3) Pouvons-nous douter après cela que Bossuet ait écrit ce vers :

C'est assez qu'il ait dit : Je suis celui qui suis.

Enfin il n'y a pas jusqu'au titre de cet hymne qui ne rappelle Bossuet. *Tibi silentium laus.* Le silence est votre louange. Nous avons déjà cité ces mots que Bossuet commente dans ses *Méditations sur l'Evangile ,* et il ne faut pas s'étonner qu'ils aient attiré particulièrement son attention. Il rapporte en effet ces trois mots au soixante-quatrième psaume de David, et il fait remarquer que c'est la traduction du texte original. La Vulgate donne cette autre version : *Te decet hymnus.* (4) Comment attribuer à un autre qu'au savant évêque de Meaux le titre de l'hymne qui nous occupe, quand nous savons d'ailleurs, par la

(1) Bossuet. *Sermon pour une vêture prêché aux nouvelles catholiq.* 1er point. t. VII. p. 486.

(2) Id. Ibid.

(3) Id. 3me *Sem.* 1re *Elévat.* t. III. p. 439.

(4) Id. *Psalm. secund. Heb.* liv. II. ps. 64. t. I. p. 148.

sœur Cornuau, que Bossuet a fait des vers sur les psaumes? (1)

Nous nous sommes arrêtés longtemps sur ces vers qui nous paraissent curieux et qui sont peu connus : il est temps de revenir à notre sujet.

La doctrine de Bossuet sur l'essence divine peut se résumer en ces deux mots : Dieu est *incompréhensible* et *ineffable*.

Mais ne nous abusons pas sur la pensée intime de Bossuet. S'il a caractérisé dans les termes les plus forts l'impuissance de la raison humaine à pénétrer la nature incompréhensible de l'essence divine, il ne se livre pas pour cela aux folles rêveries du mysticisme. Ce grand docteur veut que la raison s'humilie devant la majesté de ce Dieu qu'elle ne peut comprendre, mais il ne veut pas qu'elle abdique; (2) il veut que la raison s'efface, mais

(1) Nous avions déjà écrit ces lignes, lorsque nous eûmes l'occasion de visiter le grand séminaire de Meaux, et de voir les précieux manuscrits relatifs à Bossuet, que renferme la bibliothèque du séminaire, et que le bibliothécaire, M. l'abbé Denis, a bien voulu nous montrer en détail et avec une extrême complaisance. Nous eûmes alors le plaisir de retrouver dans ces manuscrits l'hymne dont nous venons de parler, à la suite du *Second Avertissement* de la sœur Cornuau, imprimé dans toutes les éditions des Œuvres de Bossuet en tête des lettres du prélat à cette sœur. Le cahier porte cette désignation. Ms. Cart. E. nº 41.

(2) Les passages où Bossuet proscrit absolument l'usage de la raison dans la connaissance des choses divines, doivent s'entendre des mystères de la religion. C'est en ce sens qu'il dit que nous ne sommes capables d'entendre Dieu que *par une entière cessation de toute notre intelligence* (1er *Serm. pour le* 1er *Dim. de la Quinquaq.* 1er point. t. v. p. 367.) C'est en ce sens aussi qu'il s'écrie dans les *Elévations* : « Où suis-je ? que vois-je ? qu'entends-je ? Tais-toi, ma raison : et sans raison, sans discours, sans images tirées des sens, sans paroles formées par la langue, sans le secours d'un air battu ou d'une imagination agitée, sans trouble, sans effort humain, disons au-dedans, disons par la foi, avec un entendement, mais captivé et assujéti : au commencement, sans commencement, avant tout commencement, au-dessus de tout commencement, était celui qui est et qui subsiste toujours : le *Verbe*, la parole, la pensée éternelle et substantielle de Dieu. » 12me *Sem.* 7me *Elév.* t. III. p. 563.

il ne veut pas qu'elle disparaisse, il ne veut pas que l'âme se retranche volontairement les ailes par lesquelles elle s'est élevée jusqu'à Dieu, il ne veut pas que la réflexion se change en extase et que la raison fasse place à l'extravagance, au rêve et à la folie ; il ne veut pas que l'homme, se dépouillant en quelque sorte de sa conscience et de sa personnalité, se résigne à une contemplation muette, oisive et stérile, qui a un but chimérique, l'union parfaite de l'âme avec Dieu, et qui aboutit en réalité à l'oubli de la vie et de ses devoirs, à l'apathie morale, à la mort de l'âme. Bossuet fait reposer l'adoration sur l'incompréhensibilité de Dieu clairement aperçue par la raison : c'est-à-dire que l'homme n'a pas besoin d'une faculté surnaturelle pour entrer en communication avec Dieu, et qu'il peut arriver, par les seules lumières de la raison, à la connaissance claire et certaine de la Divinité et de sa nature parfaite. C'est ce que Bossuet exprime nettement par ces mots : « Mon Dieu, vous avez voulu que je connûsse faiblement à la vérité, eu égard à votre immense grandeur, mais enfin avec une certitude qui ne me laisse aucun doute, votre éternité tout entière et votre infinie perfection. » (1)

Ainsi donc, on peut connaître Dieu, quoiqu'il soit incompréhensible ; ajoutons qu'on peut parler de Dieu, quoiqu'il soit ineffable. Et, en effet, si Bossuet a soutenu que l'on ne peut parler de Dieu d'une manière digne de lui, il ne veut pas pour cela que l'homme renonce à parler de Dieu :

(1) Bossuet. 4me *Sermon pour le jour de Pâques*. 1er point. t. IV. p 269.

« Il faut bien, ô grand Dieu, s'écrie-t-il dans un de ses sermons, que vous permettiez aux hommes de parler de vous comme ils l'entendent, et d'exprimer comme ils peuvent ce qu'ils ne peuvent assez exprimer, comme il est. » (1) Et ailleurs : « Si vous attendez à parler de Dieu que vous ayez trouvé des paroles dignes de lui, vous n'en parlerez jamais. Parlez-en donc, en attendant, comme vous pourrez, et résolvez-vous à dire toujours quelque chose qui ne porte pas où vous tendez, c'est-à-dire au plus parfait. » (2) Il y a plus : ce même Bossuet qui disait de Dieu avec l'*Ecriture* que le silence est sa seule louange, et qui ajoutait, par une hardiesse extraordinaire de langage, qu'il faut se perdre, se confondre, s'abîmer en Dieu, ce même Bossuet condamne sévèrement la doctrine des néoplatoniciens, qui veulent qu'on adore en silence le Dieu incompréhensible et ineffable, et l'extravagance de Porphyre, qui tirant sérieusement les conséquences de cette doctrine, déclare que tout culte est indigne de la majesté divine. « Ce Dieu très-haut ne recevait pas de sacrifice ; tout ce qui est matériel est impur pour lui et ne peut lui être offert. La parole même ne doit pas être employée à

(1) Bossuet. 2me *Serm. pour le jeudi de la sem. de la Passion.* 2me point. t. v. p. 822. —Conf. saint Augustin. *Sermo* CXVII 7. « Ed quid faciemus nos ? Silebimus? Utinam liceret. Forsitan enim silendo aliquid dignum de re ineffabili cogitaretur. Nam quidquid potest fari, non est ineffabile. Ineffabilis est autem Deus. »

(2) Id. 6me *Avertissement sur les lettres de M. Jurieu.* 1re part. no 58. t. XL. p. 286. — Conf. saint Augustin. *Sermo* CCCXLVI. 9. « Tamen ista de Deo dicimus quia non invenimus melius quod dicamus. » Il faut citer encore cette exclamation éloquente de saint Augustin : « Væ tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt. « *Confess.* I. IV. 4.

son culte, parce que la voix est une chose corporelle : il faut l'adorer en silence, et par de simples pensées ; tout autre culte est indigne d'une majesté si haute. Ainsi Dieu était trop grand pour être loué. C'était un crime d'exprimer comme nous pouvons ce que nous pensons de sa grandeur. Le sacrifice, quoiqu'il ne soit qu'une manière de déclarer notre dépendance profonde, et une reconnaissance de sa souveraineté, n'était pas pour lui. Porphyre le disait ainsi expressément, et cela qu'était-ce autre chose qu'abolir la religion, et laisser tout-à-fait sans culte celui qu'on reconnaissait pour le Dieu des Dieux? » (1) D'ailleurs, en nous permettant de parler de Dieu humainement, Bossuet s'autorise de l'exemple des *Saintes Ecritures*, où l'on trouve souvent des expressions et des images qui pourraient paraître peu dignes de l'Etre suprême. « Pour me servir, dit-il, des paroles de saint Augustin, si nous trouvons quelquefois dans les *Ecritures* des choses qui nous paraissent peu dignes de la grandeur de cet être incompréhensible, répondons-nous à nous-mêmes qu'il faudrait juger ces expressions ou ces comparaisons indignes de Dieu, si l'on pouvait en trouver qui fûssent dignes de lui. Par conséquent, puisque sa puissance éternelle et sa divinité surpassent infiniment toutes les paroles qui forment le langage humain, tout ce qu'on dit de lui humainement qui peut paraître méprisable aux hommes, doit servir à avertir l'infirmité humaine que les choses mêmes qui lui semblent dans les

(1) Bossuet. *Discours sur l'hist. univ.* 2me part. chap. 26. t. IX. p. 265.

Ecritures Saintes dites de Dieu d'une manière convenable à son excellence, sont plus proportionnés à notre capacité qu'à la sublimité de l'être divin, et qu'ainsi nous devons, par une vue plus claire, élever notre intelligence au-dessus même de ces grandes idées. » (1) On voit avec quelle sûreté Bossuet résout ces graves questions. Il est dangereux, en effet, de prendre trop à la lettre ces paroles de David : *ô Seigneur, le silence est votre seule louange.* Encore faudrait-il adresser à Dieu le simple aveu de notre misère et de notre imperfection. Mais lorsqu'on se résigne si facilement à ne pas parler de Dieu sous le vain prétexte que l'on ne saurait parler de lui dignement, on est bien près de l'indifférence et de l'oubli. Nous ne croyons pas vraiment à l'existence de ces poètes qui se condamnent à un éternel silence, parce que l'expression de ce qu'ils sentent est toujours imparfaite, et que l'artiste profane son idéal en le manifestant; de ces âmes délicates qui se condamnent à la stérilité, non par impuissance, mais par un excès de force et par la passion maladive de la perfection ; de ces vierges de l'esprit qui n'épousent que leur idéal, et meurent sans rien laisser d'elles à la terre. Dans tous les cas, à ce désespoir sublime, mais stérile, qui reste muet devant la majesté de Dieu, nous préférons avec Bossuet les simples et pieuses paroles dans lesquelles l'homme vraiment religieux confesse la grandeur

(1) Bossuet. *Serm. pour le vendr. de la* 3me *sem. de Car.* 1er point. t. v. p. 648.—Saint Augustin. *De divers. quæst. ad Simplic.* lib. II. quæst. II. no 1. —Conf. *Contr. advers. leg. et prophet.* I no 40 et *contr. Adimant. Manichæi discip.* Cap. XI.

et la perfection de Dieu. Malebranche a exprimé la même pensée dans un passage que nous citerons à cause de l'importance du précepte : « Il vaut mieux, disait-il, que les hommes parlent souvent de la Providence selon leurs faibles idées, que de n'en parler jamais. Il vaut mieux que les hommes parlent de Dieu humainement, que de n'en dire jamais rien. Il ne faut jamais mal parler de Dieu, ni de sa providence. Cela est vrai ; mais il nous est permis de bégayer sur ces matières si relevées, pourvu que ce soit selon l'analogie de la foi : car Dieu se plaît dans les efforts que nous faisons pour raconter ses merveilles. Croyez-moi, on ne peut guère plus mal parler de la Providence que de n'en dire jamais rien. » (1) Il faut donc nous résigner à cette imperfection du langage humain, mais il ne faut pas nous laisser abuser par cette imperfection même, et nous faire illusion par nos propres paroles. Rappelons-nous, au contraire, qu'il faut étendre tout ce qui se dit de Dieu, et toujours l'élever au sens le plus haut, parce que, quoiqu'on puisse dire ou penser de sa perfection, l'on demeure toujours infiniment au-dessous de ce qu'il est. (2) Dans cette faiblesse de notre discours, nous nous sauvons en songeant que nous avons toujours à nous élever au-dessus des termes qui marquent quelque imperfection, et que dans l'extrême pauvreté de notre langage, il faut nous élever au-dessus de ceux que nous trouvons les plus parfaits. (3)

(1) Malebranche. *Entret. métaph.* 13me Entret. Edit. Genoude t. II. p. 97.

(2) Bossuet. 6me *Avertissement sur les lettres de M. Jurieu.* 1re part. no 17. t. XI. p. 272. —Conf. saint Augustin. *De Trinit.* VII. 4. « Deus verius cogitatur quam dicitur, et verius est quam cogitatur. »

(3) Id. Ibid. no 38. t XI. p. 286.

Qu'est-ce donc que nous pourrons dire de Dieu ? Il est, il est l'être même, il est l'être des êtres, il est l'être par excellence, il est tout l'être : toutes expressions identiques par lesquelles on marque expressément que l'existence, l'existence nécessaire, l'existence absolue, constitue l'essence même de Dieu. Il serait impossible d'énumérer tous les passages où Bossuet développe cette idée et commente après saint Augustin (1) et saint Thomas (2) cette belle parole de l'Ecriture : *Dieu est celui qui est.*

Mais ne pourrons-nous pas déterminer l'essence divine d'une manière plus précise ? Nous avons dit que Dieu est, ne pouvons-nous pas ajouter qu'il est infini ou parfait ? Qu'appelle-t-on parfait ? Un être à qui rien ne manque, répond Bossuet. Si donc Dieu a la plénitude de l'être, on peut affirmer que rien ne lui manque, et si rien ne lui manque, on peut dire avec une parfaite certitude qu'il est infini ou parfait. Je veux bien qu'au fond l'idée d'infinité ou de perfection n'ajoute rien à l'idée de l'être absolu. Toujours est-il que l'idée de perfection est une idée plus claire et plus accessible à la faiblesse de notre esprit.

Ce n'est pas assez : l'idée de perfection est encore trop abstraite et trop vague, elle a besoin d'être mieux déterminée, et Bossuet, cédant aux exigences de notre faible raison, nous permettra d'analyser cette idée de perfection que notre esprit ne peut embrasser dans son indivisible unité, et de considérer Dieu comme l'être en qui se réunissent toutes les diverses perfections que nous

(1) Saint Augustin. *Sermo* VII. 7. — *De Genes. ad litt.* V. XVI. 34. — *Enarrat. in Psalm.* CXXXIV. 6. — *De civitate Dei.* VIII. 11.

(2) Saint Thomas. *Summa theol.* Pars. I. Quæst. XIII. art. 11.

pouvons concevoir. Tel est le sens de ces paroles de Bossuet : « Encore que les idées différentes que nous nous formons à nous-mêmes pour nous représenter l'essence divine, ne soient pas une véritable peinture, mais seulement une ombre imparfaite, celle qui semble la plus auguste et la plus digne de cette majesté souveraine, c'est de comprendre la Divinité comme un abîme immense et comme un trésor infini où toutes sortes de perfections sont glorieusement rassemblées. » (1)

Nous voici arrivés à ce que l'on appelle vulgairement les attributs de Dieu. Car ces perfections, Bossuet les appelle lui-même les attributs divins, attributs sans bornes et sans limites. Mais qui peut se flatter de connaître tous ces attributs et d'en approfondir la nature ? Qui peut se flatter de pénétrer l'essence de l'être incompréhensible ? *O largeur ! ô profondeur !* dirons-nous avec Bossuet, *ô longueur sans bornes et inaccessible hauteur ! Pourrai-je vous renfermer dans un seul discours ?* (2) Non, sans doute ; mais enfin nous nous contenterons de déterminer avec Bossuet quelques-uns de ces attributs, d'en donner une idée claire et précise, quoique bien incomplète, et alors nous connaîtrons Dieu autant que peut nous le permettre la faiblesse de notre esprit ; heureux que le voile qui nous cache les profondeurs de sa perfection infinie, laisse passer du moins quelques rayons affaiblis de sa vive lumière.

(1) Bossuet. 2me *Sermon pour la fête de la Nativ. de la Sainte-Vierge.* 1er point. t. VI. p. 685.

(2) Id. 3me *Serm. pour la fête de tous les Saints.* Exord. t. V. p. 36.

CHAPITRE II.

DES ATTRIBUTS MÉTAPHYSIQUES.

« Je suis celui qui suis. »
(*Exod.* III. 14. Bossuet. Passim.)

Nous avons déjà dit qu'il ne fallait pas chercher dans Bossuet un système de philosophie, et comme nous n'avons pas trouvé dans ses écrits une classification scientifique des preuves de l'existence de Dieu, nous n'y trouverons pas davantage une classification scientifique des attributs de Dieu. Mais on peut dire que Bossuet a connu, décrit, analysé tous les attributs par lesquels la raison humaine détermine la nature de Dieu, et qu'il a caractérisé plusieurs de ces attributs avec une précision vraiment remarquable. Ainsi l'on compte ordinairement, parmi les attributs métaphysiques, l'unité, la simplicité, l'immutabilité, l'éternité, l'immensité, et parmi les attributs moraux, l'intelligence, la puissance et la bonté : nous retrouverons tous ces attributs indiqués et expliqués par Bossuet, tantôt dans une élévation, tantôt dans un sermon, tantôt dans un traité philosophique, et toujours avec cette sûreté de jugement et cette élévation de langage qui ne l'abandonnent jamais.

L'unité de Dieu est démontrée par un raisonnement bien simple : « S'il y avait plus d'un seul Dieu, il y en aurait une infinité. S'il y en avait une infinité, il n'y en aurait point. Car chaque Dieu n'étant que ce qu'il est, serait fini, et il n'y en aurait point à qui l'infini ne manquât : ou il en faudrait entendre un qui contînt tout et qui dès là serait seul. » (1) En d'autres termes, deux infinis ne peuvent coexister, parce qu'ils se limiteraient réciproquement et dès lors ne seraient plus infinis. Ce qui est véritablement infini est donc seul de sa nature. Bossuet ne se contente pas d'avoir démontré rigoureusement l'existence en Dieu de cet attribut, il nous en fait comprendre toute l'importance et toute la grandeur : « Dieu est seul en tout ce qu'il est, il est le seul sage, le seul bienheureux, Roi des Rois, Seigneur des Seigneurs, unique en sa majesté, inaccessible en son trône, incomparable en sa puissance. De là vient que Tertullien, tâchant d'exprimer magnifiquement son excellence incommunicable, dit qu'il est le souverain grand qui ne souffrant rien qui s'égale à lui, s'établit lui-même une solitude par la singularité de sa perfection. *Summum magnum ex defectione æmuli solitudinem quamdam de singularitate præstantiæ suæ possidens.* Voilà une manière de parler étrange, mais cet homme, accoutumé aux expressions fortes, semble chercher des termes nouveaux pour parler d'une grandeur qui n'a point d'exemple. Et surtout n'admirez-vous pas cette solitude de Dieu? *Solitudinem de singularitate præs-*

(1) Bossuet. 1re *sem.* 4me *Elévat.* t. III. p. 408.

tantiæ. Solitude vraiment auguste et qui doit inspirer de profonds respects. » (1) Ce n'est pas encore assez : pour rendre plus frappante cette idée de l'unité divine, Bossuet met en parallèle cette sorte d'égalité qui règne parmi les hommes et qui tient à l'équilibre de leurs qualités et de leurs défauts, et cette singularité dans laquelle Dieu se place par la perfection souveraine et la grandeur incomparable de tous ses attributs. « Cette solitude de Dieu, ajoute-t-il, nous donne encore, ce me semble, une belle idée. Toutes les grandeurs ont leur faible : grand en puissance, petit en courage ; grand courage et petit esprit ; grand esprit dans un corps infirme qui empêche ses fonctions. Qui peut se vanter d'être grand en tout? Nous cédons et on nous cède; tout ce qui s'élève d'un côté s'abaisse de l'autre. C'est pourquoi il y a entre tous les hommes une espèce d'égalité, tellement qu'il n'y a rien de si grand que le petit ne puisse atteindre par quelque endroit. Il n'y a que vous, ô souverain grand, ô Dieu éternel, qui êtes singulier en toutes choses, seul en toutes choses. Vous êtes le seul auquel on peut dire : O Seigneur, qui est semblable à vous? » (2)

Bossuet insiste avec raison sur cet attribut de l'unité divine qui a la plus grande importance. Suivant lui, avoir plusieurs Dieux c'est n'en avoir point, et la religion des anciens qui admettait la pluralité des Dieux est une

(1) Bossuet. 1er *Sermon pour la fête de la Visitat. de la Sainte Vierge.* 1er point. t. VI. p. 764.

(2) Ib. Ibid. — Voyez aussi le 3me *Sermon pour la fête de l'Annonciat.* 2me point. t. VI. p. 746.

sorte d'athéisme. (1) Avec quelle indignation il s'élève contre ces doctrines qui violent la sainte unité de Dieu et la majesté de ce nom incommunicable! « Les anciens ne connaissant pas la force du nom de Dieu, qui ne conserve sa grandeur et sa majesté que dans l'unité seule, ont divisé la Divinité par ses attributs et par ses fonctions différentes, et ensuite par les éléments et les autres parties du monde, dont ils ont fait un partage entre les aînés et les cadets comme d'une terre et d'un héritage : le ciel comme le plus noble et le principal domicile étant demeuré à leur Jupiter, et le reste étant échu à ses frères et à sa sœur ; comme si la possession du monde pouvait être séparée en lots, et n'était pas solidaire et indivisible ; ou que Dieu eût été obligé d'aliéner son domaine et d'en laisser à d'autres le gouvernement et la jouissance. Après qu'on eût commencé de violer sa sainte unité par l'injurieuse communication de ce nom incommunicable, on en vint successivement à une multiplication sans ordre et sans bornes, jusqu'à reléguer plusieurs Dieux aux foyers, aux cheminées et aux écuries, ainsi que saint Augustin le reproche aux Romains et aux Grecs. » (2) En vain le paganisme essaie de se rapprocher du dogme de l'unité divine : il veut d'abord concilier l'unité de Dieu avec la multiplicité des Dieux vulgaires. » Il n'y avait, disait-il, qu'un Dieu souverain ; mais il était si grand qu'il ne se mêlait pas des petites choses. Content d'avoir fait le

(1) Bossuet. *Lettre* CCLVIII. *à M. Brisacier*. 1701. t. XVII. p. 495.

(2) Id. 3me *Sermon pour la fête de la Concept. de la Sainte Vierge*. 2me point t. VI. p. 655. — Saint Augustin. *De civit. Dei*. IV. 8.

ciel et les astres, il n'avait daigné mettre la main à ce bas monde qu'il avait laissé former à ses subalternes ; et l'homme, quoique né pour le connaître, parce qu'il était mortel, n'était pas une œuvre digne de ses mains. Aussi était-il inaccessible à notre nature : il était logé trop haut pour nous ; les esprits célestes qui nous avaient fait nous servaient de médiateurs auprès de lui, et c'est pourquoi il les fallait adorer. » (1) Il va même jusqu'à absorber toutes les divinités secondaires dans un seul et même Dieu. « La nature divine, si grande et si étendue, ne pouvait être exprimée ni par un seul nom, ni sous une seule forme ; mais Jupiter, et Mars et Junon et les autres Dieux, n'étaient au fond que le même Dieu dont les vertus infinies étaient expliquées et représentées par tant de mots différents. » (2) Les philosophes avaient même reconnu à la fin qu'il y avait un autre Dieu que ceux que le vulgaire adorait. Mais à quoi tout cela devait-il servir ? Ils n'osaient avouer et enseigner expressément ce Dieu unique. « Au contraire, Socrate donnait pour maxime qu'il fallait que chacun suivît la religion de son pays. Platon, son disciple, qui voyait la Grèce et tous les pays du monde remplis d'un culte insensé et scandaleux, ne laisse pas de poser comme un fondement de sa *République*, qu'il ne faut jamais rien changer dans la religion qu'on trouve établie, et que c'est avoir perdu le sens que d'y penser : des philosophes si graves, et qui ont dit de si belles choses sur la nature divine, n'ont osé s'opposer à l'erreur publique, et ont

(1) Bossuet. *Discours sur l'Hist. univ.* 2me part. chap. 26. t. IX. p 262.
(2) Id. Ibid.

désespéré de la pouvoir vaincre. Quand Socrate fut accusé de nier les Dieux que le public adorait, il s'en défendit comme d'un crime; et Platon, en parlant de Dieu qui avait formé l'univers, dit qu'il est difficile de le trouver et qu'il est défendu de le déclarer au peuple. Il proteste de n'en parler jamais qu'en enigme de peur d'exposer une si grande vérité à la moquerie. » (1) Et, en effet, le Christianisme seul a l'honneur d'avoir connu, enseigné et répandu partout parmi les hommes le dogme de l'unité divine. La philosophie a préparé cet enseignement, la religion l'a achevé, et seule elle a appris au monde hautement, clairement, sans ménagements et sans détour, qu'il n'y a qu'un seul Dieu, maître de l'univers, créateur et dispensateur de toutes choses. Nous verrons plus loin (2) que le paganisme n'a pas connu non plus le Dieu créateur, et par là nous justifierons pleinement cette parole de Bossuet, que le paganisme n'est autre chose qu'une sorte d'athéïsme, puisqu'il refuse à Dieu les caractères essentiels de la divine perfection.

La simplicité de Dieu se séduit très-aisément de son unité. Si Dieu est composé de parties, ces parties retientiennent l'infinité ou ne la retiennent pas : si elles la retiennent, il y a plusieurs dieux ; ce qui est contraire au dogme de l'unité divine qui vient d'être établi ; si elles ne la retiennent pas, comment un assemblage de parties finies peut-il former un tout infini? Mais Bossuet ne donne pas cette démonstration d'ailleurs inutile. Il est curieux de

(1) Bossuet *Discours sur l'Hist. univ.* 2me part. chap 16. t. IX p. 191.
(2) Voyez 3me part.

remarquer que Bossuet et Fénelon ne séparent pas la simplicité de l'unité, et qu'ils ne jugent pas nécessaire d'appuyer l'existence de la simplicité divine sur un raisonnement spécial. Dans la quatrième *Elévation* de la première semaine où il établit l'unité de Dieu, Bossuet dit que Dieu est *indivisible;* ailleurs il dit encore que l'essence divine est une et *indivisible* : (1) c'est ajouter la simplicité à l'unité ; enfin il rattache expressément la simplicité à l'unité, en définissant la simplicité une *indivisible unité.* «S'il nous est permis, dit Bossuet, de parler en bégayant de si grands mystères, nous pouvons dire que son essence n'est qu'une *indivisible unité* qui ne reçoit rien de dehors, parce qu'elle est infiniment riche et qu'elle enferme toutes choses en elle-même dans sa vaste et immense simplicité. » (2) Cette explication est parfaitement nette : Bossuet considère en Dieu l'unité d'être et l'unité d'essence ou de nature : l'unité d'essence résulte nécessairement de l'unité d'être; or, l'unité d'essence n'est autre chose que la simplicité : il s'ensuit donc clairement que la simplicité de Dieu est invariablement attachée à son unité.

Mais cette unité, tout indivisible qu'elle est, n'est pas une unité vide, abstraite et morte comme l'unité des Éléates; c'est une unité vivante, c'est une unité féconde et riche, qui enferme en son sein toutes les perfections. Le Dieu

(1) Bossuet. *Sermon pour une vêture prêché aux nouvelles catholiques.* 1er point. t. VII. p. 486.

(2) Bossuet. *Sermon pour une profession sur la virginité.* Exord. t. VII. p. 592.

de Bossuet n'est pas le Dieu des Alexandrins, ce Dieu auquel on ne peut attribuer ni l'être, ni les perfections de l'être, ce Dieu dont on ne peut rien penser, ni rien dire, et qui ressemble au néant même de l'existence. Pour bien apprécier cette différence dans les résultats, il faut faire attention au point de départ de Bossuet, et à la méthode qu'il suit pour s'élever à ces attributs de Dieu. S'il s'appuyait uniquement sur la considération des créatures soumises aux lois de la multiplicité et de la composition, pour concevoir en Dieu, par une voie de négation, l'unité et la simplicité, il serait exposé, comme les Éléates et les Alexandrins, à attribuer à Dieu une unité et une simplicité abstraites, qui, loin d'être les véritables attributs de l'existence, en sont plutôt la négation. Mais, nous l'avons déjà dit, Bossuet, dans cette étude, prend sans doute son point de départ dans l'expérience, mais il a les yeux toujours fixés sur la perfection de l'être qui est par essence et qui a par conséquent la plénitude de l'être. On peut s'en convaincre en lisant les lignes qui suivent : « Ecoute, Israël : le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur, car *il est celui qui est*. Celui qui est, est indivisible : tout ce qui n'est pas le parfait dégénère de la perfection. Ainsi le Seigneur ton Dieu, étant le parfait, est seul, et il n'y a point un autre Dieu que lui. Tout ce qui n'est pas celui qui est par essence et par sa nature, n'est pas et ne sera pas éternellement, si celui qui est seul ne lui donne l'être. » (1) De là cette unité

(1) Bossuet. 1re *Sem*. 4me *Elév*. t. III p. 408.

et cette simplicité fécondes qui n'excluent pas la réalité et la vie. Bossuet admet dans le sein de Dieu la simplicité et la variété : la simplicité parce qu'il est un, et la variété parce qu'il est infini. (1) Dieu est un, et il est tout ; il ramasse en l'unité simple et indivisible de son essence toutes ces diverses perfections qui sont dispersées de çà et de là dans le monde. (2) Il n'y a aucune multitude qui puisse jamais égaler cette unité admirable, auprès de laquelle toutes les créatures disparaissent et s'évanouissent dans le néant. (3)

L'immutabilité de Dieu repose sur le même fondement que son unité et sa simplicité, à savoir, sur la plénitude de l'être. Nous avons déjà vu, (4) à propos des preuves de l'existence de Dieu, comment Bossuet démontre que l'immutabilité n'est pas une qualité négative, une simple exclusion du changement, mais un attribut très-positif, fondé sur la plénitude de l'être de Dieu. Parce qu'il est de lui-même, il est toujours, et il est toujours ce qu'il est, et ne cesse jamais de l'être. (5) Être immuable, c'est être, et changer c'est n'être pas : (6) l'immutabilité appartient donc nécessairement à celui qui est l'être par excellence. « La nature divine, toujours riche, toujours abondante, ne peut non plus croître que diminuer à cause

(1) Bossuet. 3me *Sermon pour la fête de tous les Saints*. Exord. t. v. p. 57.

(2) Id. 1er *Sermon pour le* 1er *Dim. de Car.* 1er point. t. v. p. 446.

(3) Id. *Sermon pour une vêture prêché aux nouvelles catholiques*. 1er point. t. vii. p. 486.

(4) Voir plus haut. 1re part. p. 115.

(5) Bossuet. *Logique*. liv. i. chap. 17.

(6) Id. 1re *Sem.* 2me *Elév.* t. iii. p. 407.

de sa plénitude. » (1) Ce raisonnement qui est fort ancien, puisqu'il remonte jusqu'à Aristote, est d'une simplicité et d'une clarté parfaite : et en effet, Dieu ne peut croître parce qu'il possède tout l'être, il ne peut d'ailleurs diminuer sans cesser d'être lui-même; de là son immutabilité parfaite. Bossuet est encore plus explicite, lorsqu'il dit que Tertullien a puisé cette belle idée de l'immutabilité divine de l'endroit où Dieu se nomme lui-même *Celui qui est*, c'est-à-dire, non-seulement celui qui est de lui-même, et celui qui est éternellement, mais encore celui qui est éternellement tout ce qu'il est, qui n'est point aujourd'hui une chose et demain une autre, mais qui est toujours parfaitement le même; et surtout lorsque rappelant la belle interprétation que le prophète Malachie a donné à cette parole : *Celui qui est*, il fait dire à Dieu lui-même : *Je suis le Seigneur, le Jéhovah*, et *celui qui est*, et *je ne change point*, c'est-à-dire manifestement, je ne change en rien parce que je suis Celui qui est : ce que je ne serais plus, si je cessais un seul moment d'être ce que j'ai toujours été, ou, ce qui est la même chose, si je commençais à être ce que je n'étais pas. (2)

Ainsi donc Dieu est immuable : il est toujours ce qu'il est, toujours en soi, toujours à soi; (3) sa perfection ne souffre point de déclin; (4) elle ne connaît ni défaut, ni

(1) Bossuet. 1er *Serm. pour la fête de la Visitation de la Sainte Vierge.* 2me point t. VI. p. 767.

(2) Id. 6me *Avertissement sur les lettres de M. Jurieu.* 1re part. nº 14. t. XI. p. 271 — Conf. saint Augustin : « Quid est *Ego sum qui sum*, nisi mutari non possum ? » *Sermo* VII. 7.

(3) Id. 1er *Sermon pour le jour de Pâques.* 2me point. t. VI. p. 219.

(4) Id. 1re *Sem.* 2me *Elévat.* t. III. p. 407.

progrès ; ni déchet, ni accroissement ; éternelle et stable, elle demeure toujours incorruptible. (1)

Mais cette immutabilité n'est pas l'immutabilité absolue, elle n'exclut ni l'acte, ni la pensée, elle n'exclut pas la vie. Le Dieu de Bossuet ne ressemble pas au premier moteur d'Aristote, à ce Dieu qui, renfermé majestueusement dans sa solitude, meut le monde, immobile lui-même, sans agir sur lui, sans même le connaître. Bossuet se garde bien de faire de Dieu un être abstrait qui n'aurait aucun rapport réel avec le monde, et dans lequel l'homme ne pourrait plus reconnaître le Créateur qui lui a donné l'être, et la Providence qui le conserve avec une constante sollicitude. Le Dieu de Bossuet n'est pas un être de raison, c'est un être réel et vivant, et pour qu'on ne puisse pas se méprendre sur sa pensée, Bossuet a soin de réunir deux termes qui semblent s'exclure et de dire que Dieu est une vie immuable. (2)

Bossuet attache avec raison une grande importance à cet attribut de l'immutabilité divine : il le défend avec vigueur contre le ministre Jurieu qui prétend que ni l'Ecriture, ni les Pères n'ont enseigné la parfaite immutabilité de Dieu, et il n'a pas de peine à prouver que

(1) Bossuet. 4me *Serm. pour la fête de tous les Saints.* t. v. p. 56. — Conf. saint Augustin. « Deus est incommutabilis, sine defectu, sine provectu, sine detrimento, sine augmento, perpetuus et stabilis et semper incorruptibilis manens. » *Sermo* CCCLXII. nº 29.

(2) Id. 1er *Sermon pour le jour de Pâques.* 2me point. t. vi. p. 219. — Conf. saint Augustin. *In Johann. Evang.* cap. v. Tractat. XIX. 11. « Vita Dei immutabilis est. »

l'immutabilité a toujours été attribuée à Dieu, que c'est celui de ses attributs dont on peut le moins le dépouiller, et que sans cet attribut on ne sait plus ce que Dieu serait, puisque même il ne serait pas véritablement éternel. (1)

L'éternité de Dieu a, en effet, un rapport étroit avec son immutabilité. Car si Dieu ne change pas, il ne peut pas tomber dans le temps dont la nature est de changer toujours, il ne peut pas être soumis à la succession des instants, il ne peut pas admettre dans son sein la durée mobile qui s'écoule sans cesse et sans cesse est renouvelée. Bossuet a fortement exprimé l'union intime de ces deux attributs, en disant que l'immutabilité est, pour ainsi parler, la *racine* de l'éternité (2) : mais il a bien compris aussi que ces deux attributs ont pour fondement commun la plénitude de l'être parfait. « Dieu, dit-il, est celui en qui le non-être n'a point de lieu, qui par conséquent est toujours et toujours le même, par conséquent immuable, par conséquent éternel, tous termes qui ne sont qu'une explication de celui-ci : *Je suis celui qui est.* » (3) Bossuet s'explique d'une manière plus claire et plus précise encore dans une autre de ses *Elévations* : « Il ne peut y avoir

(1) Bossuet. 6me *Avertissement sur les lettres de M. Jurieu.* 1er part. nº 17. t. XI. p. 272.

(2) Id. 6me *Avertissement sur les lettres de M. Jurieu.* 1re part. nº 13. t. XI. p. 269. — Conf. saint Thomas. *Somme théolog.* 1re part. quæst. X. art. 2. « Ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. »

(3) Id. 1re *Sem.* 3me *Elévat.* t. III. p. 407.—Conf. saint Augustin. «Quid est *Ego sum qui sum,* nisi æternus sum ? Quid est *Ego sum qui sum*, nisi mutari non possum. » *Sermo* VII. 7.

rien de nouveau, ni de temporel dans le sein de Dieu. La mutation et le temps dont la nature est de changer toujours, n'approchent point de ce sein auguste, et la même perfection, la même plénitude d'être qui en exclut le néant, en exclut toute nature changeante. En Dieu tout est permanent, tout est immuable, rien ne s'écoule dans son être, rien n'y arrive de nouveau, et ce qu'il est un seul moment, si l'on peut parler de moment en Dieu, il l'est toujours. (1)

Ici déjà apparaît la distinction radicale que Bossuet établit avec raison entre le temps et l'éternité, et qu'il confirme dans d'autres passages par les plus solides arguments. Et d'abord il oppose à la nature fluide et mobile du temps la nature fixe et invariable de l'éternité qui seule existe véritablement. « Tout ce qui est temps, dit-il, n'est qu'un point et moins que rien, et ce qui dure, ce qui est véritablement, c'est l'éternité qui ne passe jamais. » (2) Bossuet s'explique mieux encore lorsqu'il dit : « Le temps n'est rien, parce qu'il n'a ni forme, ni consistance, que tout son être est de s'écouler, c'est-à-dire que tout son être n'est que de périr, et partant que tout son être n'est rien. » (3) Un peu plus loin, Bossuet emprunte à saint Augustin un curieux parallèle du temps et de l'éternité : « Le temps est une imitation de l'éternité. Faible imitation, je l'avoue; néanmoins, tout volage qu'il est, il tâche d'en imiter la consistance. L'éternité est

(1) Bossuet. 2me *Sem.* 2me *Élévat.* t. III. p. 424.
(2) Id. *Médit. sur l'Évang.* La Cène. 2me part. 26e jour. t. VI. p. 461.
(3) Id. 4me *Sermon pour le* 1er *Dim. de Car.* 3me point. t. V. p. 497.

toujours la même : ce que le temps ne peut égaler par la permanence, il tâche de l'imiter par la succession. » (1) L'éternité ne se distingue pas seulement du temps en ce qu'elle est stable et permanente, elle s'en distingue aussi en ce qu'elle est indivisible et incommensurable. « Que si le temps comparé au temps, la mesure à la mesure, et le terme au terme se réduit à rien, que sera-ce si l'on compare le temps à l'éternité, où il n'y a ni mesure, ni terme ? » (2) Et, en effet, entre le temps et l'éternité il n'y a pas seulement une différence de degré, il y a une différence d'essence et de nature, il y a toute la distance qui sépare le fini de l'infini. Le temps mesure la quantité de l'être à un certain point de vue, l'éternité qui est la possession absolue de l'être, n'a aucune analogie avec le temps, et comme la totalité des êtres finis n'est pas l'être infini, de même la totalité des temps finis n'est pas l'éternité. Ce qui est un et indivisible n'a pas de quantité et ne peut être mesuré par le nombre, ce qui est fixe et permanent ne peut être mesuré par ce qui est mobile et successif. Tout est successif dans les créatures, non-seulement la série de leurs modifications, mais encore la durée de leur être même ; en Dieu rien ne se succède, parce que rien ne passe, tout est stable, tout est fixe, tout est permanent, tout est présent à la fois. Il ne faut donc pas chercher à développer l'idée d'éternité, il faut, au

(1) Bossuet. Ibid. Conf. 1er *Sermon pour le* 1er *Dim. de l'Avent.* 2me point. t. v. p. 87.— Saint Augustin. *De musica.* liv. vi. n. 29. t. 1. col. 527. Tempora æternitatem imitantur. — Conf. *Enarrat. in Psalm.* ix. t. iv. p. 50.

(2) Id. *Oraison funèbre de Michel Le Tellier.* t. vii. p. 752.

contraire, la ramener à l'idée pure et simple de l'être, de l'être qui ne change pas, de l'être qui ne se modifie pas, de l'être qui demeure toujours ce qu'il est. *Dieu est celui qui est.* Toute détermination ajoutée à ce mot d'être dégrade la perfection divine. Dieu n'est pas dans le temps, il est avant tous les temps et de toute éternité, comme parle Bossuet ; on ne peut pas dire de Dieu qu'il a été, qu'il est et qu'il sera ; il faut dire seulement qu'il est ; on ne peut pas même dire de Dieu qu'il est toujours ou dans tous les temps, puisqu'il est au-dessus des temps et de la durée ; en un mot, tandis que la créature est sujette à une défaillance perpétuelle, Dieu possède la permanence de l'être, et cette permanence de l'être divin est ce que l'on appelle l'*éternité*.

Les plus grands philosophes et les plus grands théologiens de tous les temps se sont accordés à admettre cette distinction profonde, radicale, absolue, du temps et de l'éternité.

Platon l'a indiquée avec une admirable précision dans le *Timée ;* nous allons en extraire un fragment où nous retrouverons plus d'un trait qui a passé de Platon dans saint Augustin et de saint Augustin dans Bossuet. « L'auteur et le père du monde voyant cette image des Dieux éternels en mouvement et vivante, se réjouit, et dans sa joie il pensa à la rendre encore plus semblable à son modèle ; et celui-ci étant un animal éternel, il chercha à donner à l'univers toute la perfection possible. La nature du modèle était éternelle, et le caractère d'éternité ne pouvait s'adapter entièrement à ce qui a commencé ; Dieu résolut donc de faire *une image mobile de l'éter-*

nité ; (1) et par la disposition qu'il mit entre toutes les parties de l'univers, il fit de l'éternité qui repose dans l'unité cette image éternelle, mais divisible, que nous appelons le temps. Avec le monde nâquirent les jours, les nuits, les mois et les années, qui n'existaient point auparavant. Ce ne sont là que des parties du temps ; le passé, le futur en sont des formes passagères que, dans notre ignorance, nous transportons mal à propos à la substance éternelle ; car nous avons l'habitude de dire : elle fut, elle est et sera ; elle est, voilà ce qu'il faut dire en vérité. Le passé et le futur ne conviennent qu'à la génération qui se succède dans le temps, car ce sont là des mouvements. Mais la substance éternelle, toujours la même et immuable, ne peut devenir ni plus vieille, ni plus jeune, de même qu'elle n'est, ni ne fut, ni ne sera jamais dans le temps. Elle n'est sujette à aucun des accidents que la génération impose aux choses sensibles, à ces formes du temps qui imite l'éternité et se meut dans un cercle mesuré par le nombre. De même quand nous appliquons le mot être au passé, au présent, à l'avenir et même au non-être, nous ne parlons pas exactement. » (2)

L'opinion d'Aristote sur le temps ne diffère pas au fond de celle de Platon. Aristote admet que le temps est formé par les changements successifs qui se produisent soit dans

(1) Cette belle pensée est ainsi traduite par J. B. Rousseau. *Odes*. liv. III. od. 2.

Le temps, cette image mobile
De l'immobile éternité.

(2) Platon. *Timée*. Trad. Cousin. t. XII. p. 129. sq.

le monde des corps, soit dans le monde de la pensée : il dit expressément que le temps n'est pas sans le changement, et il ajoute, pour distinguer le temps de l'éternité, que le temps mesure ce qui change et se repose, de sorte que ce qui ne change ni ne se repose n'est pas dans le temps. (1)

Saint Augustin traduit Platon lorsqu'il dit, dans ces deux passages du traité *de Musica*, et du traité *Enarrationes in Psalmos*, traduits et commentés par Bossuet, que le temps est une image de l'éternité ; il traduit Aristote lorsqu'il soutient qu'il n'y a pas de temps là où il n'y a pas de changement. « Ubi nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora esse omnino non possunt. » (2) Le temps a donc été fait avec le monde. « Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed *cum tempore*. » (3) Dieu est donc le créateur et l'ordonnateur des temps, *creator temporum et ordinator*, (4) il est l'artisan de tous les temps, *artifex omnium temporum*, (5) étant lui-même éternel et sans commencement il a donné au temps un commencement, *cum ipse sit æternus et sine initio, ab aliquo tamen initio exorsus est tempora*. (6) L'éternité est ce qui n'enferme aucune distinction de temps, *hoc vere habendum est æternum quod nullo tempore variatur*. » (7)

(1) Aristote. *Physiq.* IV. 10-14. — Conf. Ad. Garnier. *Traité des facultés de l'âme*. t. II. p. 198.

(2) Saint Augustin. *De Civit. Dei*. XII. 15.

(3) Id. Ibid. XI. 6.

(4) Id. Ibid.

(5) Id. *Confessions*. XI. 13. 30.

(6) Id. *De Civit. Dei*. XII. 14.

(7) Id. *Enarrat. in Psalm.* LXXI.

Saint Thomas dit aussi que le temps n'est pas sans le mouvement, *ratio temporis consequitur motum ;* (1) que l'éternité se distingue du temps mobile et successif parce qu'elle est toute à la fois, *æternitas est tota simul, quod tempori non convenit ;* (2) que l'être de Dieu se distingue de l'être du monde en ce qu'il est tout entier à la fois et sans succession, *esse divinum est esse totum simul absque successione ; non autem sic est de mundo.* (3)

Descartes n'admet pas davantage le temps absolu ; il ne reconnaît de véritable durée que dans les êtres qui durent, et en dehors des choses le temps n'est pour lui qu'une façon de penser. (4) Il dit, d'ailleurs, qu'il ne faut point supposer en Dieu une succession de pensées, (5) et par là il distingue nettement le temps de l'éternité divine.

Malebranche, comme Descartes, déclare qu'en Dieu il n'y a point de succession de pensées et de volontés, que Dieu est toujours tout ce qu'il est sans succession de temps, qu'il n'y a dans son existence ni passé, ni futur, que tout est présent, immuable, éternel ; en un mot, dit-il, Dieu n'a point été, il ne sera point, mais il est. (6)

Spinoza lui-même, après avoir confondu l'étendue ou

(1) Saint Thomas. *Somme théolog.* 1re part. quest. x. art. 2.

(2) Id, Ibid. quæst. x. art. 4.

(3) Id. Ibid. quæst. XLVI. art. 2. Réponse à la 5me objection.

(4) Descartes. *Principes.* 1re part. no 57. Edit. Ad. Garnier. t. 1. p. 257.

(5) Id. *Rép. à H. Morus.* Lettres. t. III. p. 368.

(6) Malebranche. *Entret. métaph.* 8me entret. Edit. Genoude. t. II. p. 50 et 51.

l'espace avec l'immensité divine, distingue, par une heureuse inconséquence, le temps de l'éternité. (1)

Leibnitz est plus précis et plus profond que ses devanciers ; selon lui, le temps et le lieu ne sont que des espèces d'ordre ; (2) le temps est un ordre des successions comme l'espace est un ordre des coexistences ; (3) le temps et l'espace sont de pures possibilités au-delà des existences ; (4) s'il n'y avait pas de créatures, l'espace et le temps ne seraient que dans les idées de Dieu. (5) D'un autre côté, Leibnitz soutient qu'entre le temps et l'éternité, comme entre l'espace et l'immensité, il n'y a pas seulement une différence de degré, mais qu'il y a aussi une différence de nature. « L'immensité et l'éternité de Dieu sont quelque chose de plus éminent que la durée et l'étendue des créatures, non-seulement par rapport à la grandeur, mais encore par rapport à la nature de la chose. » (6)

Interrogeons maintenant Fénelon sur cette grave question, et nous verrons qu'il est plus hardi encore et plus absolu que Leibnitz lui-même. « Le temps, sans en chercher une définition plus exacte, dit Fénelon, est le changement de la créature. Qui dit changement dit succession ; car ce qui change passe nécessairement d'un état

(1) Spinoza. *Lettre à Meyer*. Edit. Saisset. t. II. p. 359. sq. — Voir aussi *Introduction à Spinoza*. p. LIX.

(2) Leibnitz. *Nouv. Ess.* liv. II. chap. IV. § 4. Edit. Jacques. t. 1. p. 72.

(3) Id. 3me *lettre à Clarke*. t. II. p. 424.

(4) Id. *Nouv. Ess.* liv. II. chap. XIV. § 24-26. t. I. p. 96.

(5) Id. 4me *lettre à Clarke*. t. II. p. 436.

(6) Id. 5me *lettre à Clarke*. t. II. p. 471.

à un autre ; l'état d'où l'on sort précède, et celui où l'on entre suit. Le temps est le changement de l'être créé : le temps est la négation d'une chose très-réelle, et souverainement positive qui est la permanence de l'être ; ce qui est permanent d'une absolue permanence n'a en soi ni avant, ni après, ni plus tôt, ni plus tard. La non-permanence est le changement ; c'est la défaillance de l'être, ou la mutation d'une manière en une autre : mais enfin toute mutation renferme une succession, et toute existence bornée emporte une durée divisible et plus ou moins longue. » (1) L'éternité, au contraire, est la parfaite et absolue permanence de l'être. Dieu ne peut avoir aucun temps ni durée, car la durée est le caractère d'une existence divisible et bornée ; or, l'être de Dieu est infini et indivisible, son existence est toujours tout entière et toute à la fois. C'est retomber dans l'idée du temps et confondre tout, que de vouloir imaginer en Dieu rien qui ait rapport à aucune succession. *Celui qui est* ne peut souffrir aucun passé et aucun avenir en lui-même. C'est une folie que de vouloir diviser son éternité qui est une permanence indivisible ; c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve on s'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile. (2)

On voit combien ici Fénelon et Bossuet s'accordent dans la même doctrine, développant la même idée de la même manière et presque dans les mêmes termes, expliquant le temps et la durée par la succession et le change-

(1) Fénelon. *Traité de l'Existence de Dieu.* 2me part. chap. v. art. 3.
(2) Id. Ibid.

ment, distinguant profondément du temps l'éternité qui est l'absolue permanence de l'être, et rapportant ce dernier attribut à la perfection de l'être que Dieu seul possède dans toute sa plénitude.

En vain Newton et Clarke s'efforcent d'identifier le temps avec l'éternité, l'espace avec l'immensité, et de les rapporter à Dieu comme ses propres attributs : (1) la dialectique accablante de Leibnitz renverse toute leur argumentation et la convainc manifestement d'absurdité.

Un petit nombre de philosophes, et la plupart des esprits étrangers à la réflexion et à la science, admettent avec Newton et Clarke que le temps est illimité, mais ils n'en font pas pour cela un attribut de Dieu. On prétend alors que le temps est la condition de l'existence divine, comme il est la condition de notre propre existence ; on prétend que Dieu est dans le temps ; on ajoute qu'il est dans tous les temps et par suite éternel, et ainsi l'éternité n'est autre chose que l'existence répandue dans tous les instants de la durée. (2)

Pendant que ces philosophes réalisent le temps et en font quelque chose d'absolu, qui existe en dehors de Dieu et indépendamment de Dieu, Kant soutient la thèse directement contraire, et affirme que l'idée du temps n'est qu'une forme de la sensibilité, une condition idéale de nos connaissances empiriques, une pure chimère qui ne correspond à rien de réel dans la nature. (3)

(1) Newton. *Princip. schol. gener.* sub fin. — Clarke. *Traité de l'Existence de Dieu.* chap. VI et VII. Edit. Jacques. p. 47 et 51.

(2) Voir M. Ad. Garnier. *Traité des facultés de l'âme* t. II. p. 214. sq.

(3) Kant. *Critique de la Raison pure.* Esthétique transcendantale.

Pour nous, en compagnie de Bossuet et de tous les grands philosophes que nous venons de citer, nous tenons le milieu entre ces deux opinions extrêmes : nous ne faisons du temps ni une pure abstraction, ni une réalité indépendante, condition commune de l'existence des créatures et de l'existence du Créateur.

La durée est quelque chose dans les êtres qui durent; la durée en soi, la durée abstraite, le temps, en un mot, n'est qu'un être de raison, un nom vide, une chimère sans aucune réalité. Les êtres créés durent : la notion de durée est une notion de l'expérience, notion première, simple, indéfinissable. Leur durée est plus ou moins grande, mais toujours renfermée dans certaines limites qu'elle ne peut franchir, comme tous les attributs des êtres finis. La durée détermine la quantité de l'être dans un certain mode de l'existence. Il en est de même de l'étendue. Comme on considère la surface sous les deux dimensions de la longeur et de la largeur, ainsi l'être peut être considéré sous les deux aspects de la durée et de l'étendue qui sont en quelque sorte les deux dimensions de l'être. Voilà la durée véritable et réelle, inséparable des êtres finis. — Maintenant il est vrai que notre esprit passe de cette idée concrète de la durée à l'idée abstraite de la durée, puis de l'idée d'une certaine durée à l'idée d'une durée dont il recule sans cesse les bornes, c'est la durée indéterminée, la durée indéfinie, d'un seul mot c'est le temps. Mais, qu'on le remarque bien, le temps n'est plus alors qu'une simple conception de l'esprit, ce n'est plus une réalité. Le temps ainsi considéré est comme une série algébrique dont on ne peut assigner le dernier terme,

mais qui n'est pas cependant sans limites. Ainsi la série

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} \cdots\cdots$$

a pour limite 1, elle est comprise entre 1 et $\frac{1}{2}$, ce n'est donc pas une quantité réellement infinie et sans bornes. On arrive à un résultat analogue, si l'on prend une série croissante au lieu de prendre une série décroissante. Prenons pour exemple la série naturelle des nombres : 1, 2, 3, 4, 5,... Il est vrai qu'on ne saurait lui assigner une limite, mais elle a toujours un point de départ ; elle n'est donc pas réellement infinie et sans bornes. Qu'entend-on d'ailleurs par quantité infinie, par nombre infini ? Ces mots ne peuvent être joints ensemble ; car les idées qu'ils représentent sont contradictoires. Qui dit nombre ou quantité dit une chose susceptible d'augmentation ou de diminution, une chose qui peut être indéfiniment multipliée ou divisée. Qui dit infini, dit, au contraire, une chose qui ne peut-être ni augmentée, ni diminuée, ni multipliée, ni divisée, un tout parfaitement simple et un, quelque chose d'incomparable, l'absolu. (1) Il n'y a ni nombre, ni quantité, qui puisse être une partie aliquote de l'infini. On suppose que l'infini est comme un tout formé par l'addition de quantités finies ; mais ces quantités finies ont justement avec l'infini la même proportion que les points mathématiques avec la ligne, les lignes avec les surfaces, et les surfaces avec le corps. Jamais une somme de quantités finies, en quelque nombre qu'on les suppose, n'égalera l'infini. L'infini est la limite dont cette somme appro-

(1) Voir M. Jules Simon. *Préface de l'Histoire de l'école d'Alexandrie* et *l'Introduction aux Œuvres philosophiques de Descartes* p. XXII.

che sans cesse sans pouvoir jamais l'atteindre. Entre le néant et l'infini s'étend un vaste champ dans lequel se meut la quantité indéfinie sous les trois formes du nombre, du temps et de l'espace.

Cette distinction de l'infini et de l'indéfini jette une vive lumière sur la question qui nous occupe, et nous avons droit de nous étonner que la philosophie contemporaine n'y ait apporté qu'une médiocre attention. Nous la retrouvons cependant chez les plus grands philosophes, et surtout parmi ceux dont le vaste génie a su embrasser le domaine des sciences mathématiques en même temps que celui de la philosophie : nous citerons au premier rang Descartes, Leibnitz, Pascal. « Je mets, dit Descartes, de la distinction entre *l'indéfini* et *l'infini*. Et il n'y a rien que je nomme proprement infini, sinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites, auquel sens Dieu seul est infini. Mais pour les choses où, sous quelque considération seulement, je ne vois point de fin, comme l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties de la quantité et autres choses semblables, je les appelle *indéfinis* et non pas *infinis*, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin ni sans limites. » (1) Leibnitz admet cette distinction si nettement tracée par Descartes. « M. Descartes, dit-il, et ses sectateurs ont soutenu que la matière n'a point de bornes, en faisant le monde *indéfini*, en sorte qu'il ne nous soit point possible d'y conce-

(1) Descartes. *Rép. aux* 1res *obj*. Edit. Ad. Garnier t. II. p. 26. — Conf. Princip. 1re part. nº 26 et 27. t. I. p. 241.

voir des extrémités. Et ils ont changé le terme *d'infini* en *indéfini* avec quelque raison : car il n'y a jamais un tout infini dans le monde, quoiqu'il y ait toujours des tout plus grands les uns que les autres à l'infini. » (1) — « Il n'y a point de nombre infini, dit encore Leibnitz ; ni de ligne ou autre quantité infinie, si on les prend pour des touts véritables, comme il est aisé de le démontrer. Les écoles ont voulu ou dû dire cela, en admettant un *infini syncatégorématique*, comme elles parlent, et non pas l'infini *catégorématique*. Le vrai infini, à la rigueur, n'est que dans l'absolu, qui est antérieur à toute composition, et n'est point formé par l'addition des parties. » (2)

Méditons aussi ces paroles de l'illustre auteur du *calcul infinitésimal* : « On s'embarrasse vainement dans les séries des nombres qui vont à l'infini. On conçoit un dernier terme, un nombre infini ou infiniment petit ; mais tout cela ne sont que des fictions. Tout nombre est fini et assignable, toute ligne l'est de même, et les infinis ou infiniment petits n'y signifient que des grandeurs que l'on peut prendre aussi grandes et aussi petites que l'on voudra, pour montrer qu'une erreur est moindre que celle qu'on a assignée.» (3) N'est-ce pas proscrire l'infini véritable des mathématiques et mettre à sa place l'indéfini ? Pascal ne distingue pas expressément l'infini de l'indéfini, et, sous ce rapport, son langage ne laisse pas d'offrir une

(1) Leibnitz. *Nouv. Ess.* liv. II. chap. XIII. § 21. Edit. Jacques. t. I. p. 93.
(2) Id. Ibid. chap. XVII. § 1 t. I. p. 99.
(3) Id. *Discours sur la conformité de la foi et de la raison.* § 70. Edit. Jacques. t. II p. 62.

certaine obscurité. Mais il a bien compris cependant que l'infinité ne convient ni au nombre, ni au temps, ni à l'espace, que la quantité peut toujours être conçue comme plus grande ou plus petite, sans que l'on arrive à un dernier terme qui ne puisse être ni augmenté ni diminué ; et il nous semble impossible de mieux caractériser la nature de la quantité que par cette belle image : « Quelque nombre, quelque espace, quelque temps que ce soit, il y en a toujours un plus grand et un moindre : de sorte qu'ils se soutiennent tous entre le néant et l'infini, étant toujours infiniment éloignés de ces extrêmes. » (1) Nous citerons encore l'auteur de l'article *infini* dans le *Dictionnaire de l'Encyclopédie*, Lacroix dans sa préface du traité du *Calcul différentiel* et *du Calcul intégral*, (p. 15 sq.), et Carnot dans ses *Réflexions sur la Métaphysique du calcul infinitésimal.* (p. 2.) Nous ferons remarquer aussi que dans le langage de la philosophie allemande contemporaine, il y a deux termes pour désigner ce qui n'est pas fini : *Endlos*, ce qui est privé de fin, l'indéfini, l'ἄπειρον des Grecs, et *Unendlich*, ce qui est réellement infini par essence et par nature.

Après ces témoignages qui ne peuvent pas être suspects sous le rapport de l'autorité scientifique, il ne nous paraît pas nécessaire de citer les philosophes qui n'ont pas un nom dans les sciences mathématiques, et qui sont de purs métaphysiciens. Nous ferons toutefois une exception en faveur d'un contemporain de Bossuet, de son

(1) Pascal. *Pensées*. Edit. Havet p. 450.

illustre rival, Fénelon, qui, dans son traité de l'*Existence de Dieu*, a présenté la distinction de l'infini et de l'indéfini avec une précision et une profondeur vraiment remarquables. (1) Quant à Bossuet, nous avons vu que, fidèle à l'esprit de la philosophie cartésienne, il ne fait pas de l'infini une extension du fini ; il ne peut donc faire de l'éternité une extension du temps. Il a mis l'abîme de l'infini entre la créature et le Créateur : il ne placera pas l'homme et Dieu côte à côte dans la durée. Il a rejeté le raisonnement comme impuissant à conduire l'esprit à Dieu : il ne s'en servira pas pour s'élever aux attributs de ce Dieu qui n'est accessible qu'à la seule raison. Ainsi, toujours guidé par un bon sens supérieur, éclairé par les lumières de la théologie, soutenu par les nobles exemples de Platon et de Descartes, Bossuet ne semble même pas soupçonner les difficultés qui ont arrêté tant de bons esprits, et marche sûrement dans la voie de la vérité.

L'immensité divine est un attribut qui n'offre pas moins de mystères à notre intelligence que l'éternité. Il y a peut-être même plus de distance encore entre l'étendue et l'immensité qu'il n'y en a entre le temps et l'éternité. Bossuet l'a bien compris, et si parfois il se laisse aller aux habitudes du langage vulgaire, s'il parle de l'*étendue divine*, (2) s'il dit *que Dieu remplit le ciel et la terre* et *se trouve en tous lieux*, (3) il sait que ces mots ne sont

(1) Fénelon. *Traité de l'Existence de Dieu.* 2me part. chap. II. nº 28 et chap. V. art. 4. nº 103.

(2) Bossuet. 3me *sermon pour la fête de l'Annonciat.* t. VI. p. 747.

(3) Id. *Sermon pour le* 2me *Dim. après l'Epiphanie.* Exord. t. V. p. 326.

qu'une expression infidèle de sa pensée, et que ce n'est pas là le langage de la science. Car ailleurs il énonce une proposition directement contraire, à savoir que Dieu n'est *ni étendu par les lieux*, ni renfermé dans les temps (1), que l'immensité de Dieu *passe tous les lieux* comme son éternité domine sur tous les temps (2). Et ce n'est pas là une simple contradiction dans Bossuet : sa véritable pensée est traduite avec une rigoureuse précision dans une des *Elévations :* « Pour vous, ô Dieu de gloire et de majesté, dit Bossuet, vous n'avez besoin d'aucun lieu, vous habitez en vous-même tout entier ; sans autre étendue que celle de vos connaissances, vous savez tout ; ou celle de votre puissance, vous pouvez tout ; ou celle de votre être, de toute éternité, vous êtes tout..... Quand vous cesseriez d'agir, vous ne seriez pas moins tout ce que vous êtes, sans avoir le soin ni de vous étendre, ni d'être dans vos créatures, ni dans quelque lieu ou espace que ce soit. » (3) Cependant, et c'est là ce qui fait l'incompréhensibilité de cet attribut, Dieu n'est pas renfermé en lui-même sans aucune communication avec ses créatures, il est présent partout, il est *tout en tous*, comme le dit Bossuet empruntant à l'Ecriture cette magnifique expression de l'omniprésence divine. Il est tout non-seulement en lui-même par l'immensité de son essence, de sa nature, mais encore il est *tout en tous* par

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* chap. IV. art. 11. t. IX. p. 661.

(2) Id. *Sermon pour une vêture prêché aux nouvelles catholiques.* 1er point. t. VII. p. 485.

(3) Id. 3me *Sem.* 3me *Elévation.* t. III. p. 445.

l'incompréhensible fécondité avec laquelle il se communique à ses créatures (1). Mais il ne faut pas s'imaginer en Dieu une sorte d'extension locale : *Dieu est dans ses ouvrages par sa vertu qui les forme et qui les soutient*, (2) il n'y est pas comme dans un lieu ou dans un espace. Saint Augustin fait bien ressortir cette vérité incompréhensible, mais certaine, lorsqu'il dit dans une vive et rapide antithèse que Dieu est tout entier partout et qu'il n'est dans aucun lieu, *Deus ubique totus et nusquam locorum* (3).

Toutes les observations que nous avons faites sur le temps conviennent également bien à l'espace. L'étendue concrète, l'étendue des corps, est réelle ; l'étendue abstraite ou l'espace pur n'est qu'une conception de notre esprit. L'espace ainsi conçu n'est pas infini, il est seulement indéfini, il ne doit donc pas être confondu avec l'immensité qui seule est véritablement infinie, et seule peut être considérée comme un attribut de Dieu. Nous ne trouvons pas sur la nature de l'espace un concert aussi unanime parmi les philosophes que sur la nature du temps : Platon est obscur et indécis sur cette question, Aristote admet la réalité de l'espace qu'il distingue

(1) Bossuet. 3me *Serm. pour la fête de tous les saints*. Exord. t. v. p. 37.

(2) Id. 3me *Sem.* 3me *Elévation*. t. III. p. 443. — Rapprochons de ces paroles de Bossuet le passage suivant de saint Thomas (*Somme théolog.* 1re partie. quest. VIII. art. 1 et 2.) « Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed *sicut agens adest ei quod agit*. Oportet enim omne agens conjungi ei quod immediate agit, et *sua virtute* illud contingere. — Incorporalia non sunt in loco per contractum quantitatis dimensivæ, sicut corpora, sed per contractum *virtutis*. »

(3) Saint Augustin. *Confess*. liv. VI. chap. 3.

de l'étendue des corps ; mais saint Augustin, (1) Descartes, (2) Leibnitz, (3) Fénelon (4) se refusent formellement à admettre la réalité de l'espace absolu comme ils se sont refusés à admettre la réalité du temps absolu.

Nous arrivons donc à conclure, pour l'immensité comme pour l'éternité, que Dieu est, et que c'est là la seule parole qui lui convienne. Dire que Dieu est toujours et partout, qu'il est dans tous les temps et dans tous les lieux, c'est un langage impropre qui semble faire de l'éternité une succession confuse de siècles à l'infini, et de l'immensité une composition confuse d'espaces à l'infini ; c'est une image imparfaite et grossière qui amoindrit Dieu, bien loin de le grandir ; c'est le bégaiement de la créature qui ne trouve pas des paroles dignes de son Créateur. Cela est, comme dirait Bossuet, *de la crasse du langage humain*, et *de cette rouille dont il faut purifier ses lèvres, lorsqu'on veut parler de Dieu.* (5)

Ainsi nous voyons que Bossuet a appliqué jusqu'au bout la méthode qui consiste à partir de l'homme pour aboutir à la connaissance de Dieu. Laissant de côté dans nos

(1) Saint Augustin. *De Civitate Dei.* liv. XI. chap. 5. Il appelle la conception du temps et de l'espace absolus de vaines pensées, *inanes cogitationes.*

(2) Descartes. *Principes.* 2me partie. nº 10-13. Edit. Ad. Garnier. t. I. p. 280. sq.

(3) Leibnitz. *Nouv. Essais.* liv. II. chap. IV. § 4. Edit. Jacques. t. I. p. 72. — Conf. les passages cités plus haut. p. 195.

(4) Fénelon. *Traité de l'Existence de Dieu.* 2me part. chap. V. art. 4. — Fénelon traite cette question avec autant de clarté que de profondeur ; tout cet article est un modèle achevé de discussion philosophique.

(5) Bossuet. 6me *Avertiss. sur les lettres de M. Jurieu.* 1re part. nº 37. t XI. p. 286.

attributs tout ce qui tient de l'imperfection et du néant, il transporte en Dieu tout ce qu'il y a d'être, de réalité, de perfection dans ces mêmes attributs. Parce que Dieu a la plénitude de l'être, tout ce qui est en quelque sorte une limitation de l'être ne peut lui convenir ; mais aussi par cela même qu'il a la plénitude de l'être, il doit posséder éminemment tout ce qui est dans la créature d'une manière imparfaite et négative en quelque sorte. Or, le néant amplifié n'est pas l'être : Bossuet, qui a parfaitement compris cette vérité, donne à Dieu tout ce dont les qualités de la créature sont en quelque sorte la négation, il lui donne tout le positif, tout l'être. De là ces attributs qui n'ont rien de négatif que dans les termes par lesquels on les exprime, comme Bossuet le remarque lui-même à propos de l'immutabilité. On dit généralement que les attributs métaphysiques de Dieu sont purement négatifs et ne nous apprennent rien de la nature divine : c'est une erreur profonde. Ces attributs sont très-positifs, ce sont les caractères essentiels de l'être, ce sont les formes primordiales de la perfection. Aussi Bossuet se réfère-t-il sans cesse à cette parole profonde : *Dieu est celui qui est.* Sans doute ces attributs sont incompréhensibles ; mais cela même nous est une preuve que nous sommes dans la vérité : car Dieu ne serait plus Dieu, si nous comprenions sa nature. Si les attributs moraux nous paraissent plus faciles à concevoir que les attributs métaphysiques, c'est que nous les accommodons trop souvent à la faiblesse de notre esprit. Ainsi nous nous imaginons que Dieu pense comme nous, qu'il se souvient, compare, raisonne comme nous. Mais rien n'est plus faux : il y a autant de distance

entre notre pensée et la pensée divine qu'il y en a entre notre durée finie et l'éternité, et cette distance est mesurée par l'infini. Encore une fois, il n'y a pas seulement une différence de degré entre l'être de l'homme et l'être de Dieu ; il y a une différence d'essence et de nature. Le mot de substance, comme disait Descartes, n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures : (1) Comment donc y aurait-il quelque chose de commun dans les attributs, quand il n'y a rien de commun dans l'être et la substance ? Ce qui distingue les attributs métaphysiques des attributs moraux, ce n'est pas que les premiers soient négatifs, tandis que les seconds sont positifs ; c'est que les premiers éloignent Dieu de l'homme, tandis que les seconds l'en rapprochent. L'infinité des uns semble élever une barrière infranchissable entre la créature et le Créateur ; l'infinité des autres établit au contraire une communication constante entre l'homme et Dieu. Bossuet semble bien avoir saisi cette différence : combien grande et combien redoutable n'est pas l'image qu'il nous retrace de ce Dieu un, simple, immuable, éternel, immense, dont l'inaccessible hauteur étonne l'esprit et surpasse l'imagination ! Et combien douce et touchante n'est pas l'image qu'il nous retrace de ce Dieu tout sage et tout bon et tout puissant, qui crée l'homme par un effet de sa bonté, qui veille sur lui avec une tendre sollicitude, qui le comble sans cesse de nouveaux bienfaits, et le met à l'abri de tout danger sous la protection de sa divine Providence ! Comment un Dieu

(1) Descartes. *Principes*. 1re part. n. 51. Edit. Ad. Garnier. t. I. p. 254. — Conf. saint Thomas. *Contra gentiles*. liv. I. chap. 32.

si éloigné de nous peut-il avoir avec nous des rapports si étroits? Comment peut-il, sans déroger à la perfection souveraine de sa nature, entrer en relation avec une créature imparfaite et bornée? Comment concilier la majesté souveraine des attributs métaphysiques avec l'aimable douceur des attributs moraux? C'est là un problème sur lequel nous aurons à nous expliquer plus tard. Quoiqu'il en soit, nous croyons avec Bossuet qu'il n'y a rien de négatif dans les attributs métaphysiques de Dieu, ni dans la méthode par laquelle on les détermine. Rappelons-nous ces paroles profondes de Bossuet : « *Le parfait est le premier et en soi, et dans nos idées, et l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation.* » (1)

(1) Bossuet. 1re *Sem.* 2me *Elévat.* t. III. p. 406.

CHAPITRE III.

DES ATTRIBUTS MORAUX.

« Qui dit Dieu, dit un océan infini de toute perfection. » (1)

(Bossuet. *Sermon pour une vêture prêché aux nouvelles catholiques.* t. VII. p. 485.)

Dans la détermination des attributs moraux, comme dans la détermination des attributs métaphysiques, Bossuet prend son point de départ dans l'âme humaine, il en choisit les attributs fondamentaux, et il les transporte en Dieu, après les avoir dépouillés de tous les défauts qui tiennent à la limitation essentielle de la créature, et les avoir élevés jusqu'à l'infinie perfection.

Cette méthode si prudente et si sage offre pourtant un danger; nous risquons de donner à Dieu toutes nos qualités bonnes ou mauvaises, nos vertus et nos vices, nos perfections et nos imperfections. Et nous ne parlons pas

(1) Nous retrouvons dans saint Thomas (*Somme théolog.* Part. I. quest. XIII. art. 11.) Cette expression de Bossuet : « Deus est velut quoddam *pelagus* substantiæ infinitum. »

de cet anthropomorphisme grossier qui attribue à Dieu la forme humaine ; nous parlons de cette autre espèce d'anthropomorphisme qui ne prête pas un corps à Dieu, mais qui le fait à l'image de l'homme spirituel, et transporte en lui, par une induction trompeuse, nos incertitudes, nos craintes, nos passions, nos combats, et tous ces caractères qui ne sont en nous qu'un signe de notre faiblesse et de notre misère. Il arrive trop souvent, en effet, que l'esprit de l'homme s'efforçant vers Dieu, s'épuise et retombe sur lui-même, et alors, dans le délire de son orgueilleuse faiblesse, il rabaisse Dieu jusqu'à lui au lieu de s'élever jusqu'à Dieu. Depuis Xénophane jusqu'à Voltaire, les philosophes se sont élevés contre cette grossière superstition qui revêt Dieu de tous les attributs humains. Le premier disait que Dieu ne ressemble aux mortels ni par la figure, ni par l'esprit, et il ajoutait cette mordante critique de l'anthropomorphisme : Si les bœufs ou les lions savaient peindre, ils représenteraient Dieu avec des corps tels que ceux qu'ils ont eux-mêmes. (1) Le second disait ce mot si connu : Depuis que Dieu a fait l'homme à son image, l'homme le lui a bien rendu. Bossuet signale aussi ce danger : « Il faut, dit-il, démêler soigneusement de l'idée que nous nous faisons de Dieu toutes les imaginations humaines. Car notre faible entendement ne pouvant porter une idée si haute et si pure, attribue toujours, si l'on n'y prend garde, quelque chose du nôtre à ce premier être. Quelques-uns plus grossiers lui donnent

(1) Voir Cousin. *Fragm. phil.* Xénophane. t. I. p. 38, 44.

une forme humaine, mais peu s'empêchent de lui attribuer une manière d'agir conforme à la nôtre. Nous le faisons penser comme nous, nous l'assujétissons à nos règles, et chacun se le représente à sa façon particulière. Toutes ces idées, dit saint Augustin, que chacun se forme de Dieu en particulier, au gré de son imagination et de ses sens, sont autant d'idoles spirituelles que nous érigeons dans nos cœurs. » (1) Lorsque nous ne défigurons pas Dieu par notre pensée, nous le défigurons par nos paroles, et l'imperfection de notre langage n'est pas un moindre obstacle à la connaissance de Dieu que l'imperfection de notre esprit. Et, en effet, nous ne pouvons que bégayer, lorsque nous parlons de Dieu, toutes nos paroles sont impropres, toutes nos expressions imparfaites. Toutefois, il faut bien que nous parlions de Dieu pour nous, sinon pour Dieu lui-même et pour satisfaire notre cœur, sinon pour le louer dignement. Il faut bien que nous parlions de Dieu selon notre faiblesse, et l'Ecriture elle-même, ainsi que le remarque Bossuet, s'accommode à cette faiblesse, lorsqu'elle nous parle de Dieu. Mais il ne faut pas oublier que c'est un langage figuré, et que la perfection de Dieu est inaccessible à toutes ces affections qui sont le propre d'une créature imparfaite et bornée. « Dieu est également incapable de pâtir et de compâtir, et lorsque l'Ecriture attribue ces sortes d'affections à la nature divine, vous n'ignorez pas que cette façon de parler

(1) Bossuet. *Serm. pour le vend. de la* 3me *sem. de Car.* 1er point. t. v. p. 647. — Saint Augustin *Quæst. in Jos.* lib. vi. t. iii. pars. i. p. 593.

ne peut être que figurée. » (1) Bossuet lui-même a sacrifié à cette faiblesse de l'esprit humain, et nous pourrions citer de nombreux passages où il paraît bien attribuer à Dieu des affections purement humaines. Mais nous aimons mieux le justifier de la même façon qu'il justifie l'Ecriture, et croire que c'est un langage figuré qui n'ôte rien du reste à l'exactitude et à la rigueur de la pensée. Les protestants avaient été choqués de l'emploi de ces figures et de ces images dans la théologie catholique ; Bossuet leur explique pourquoi l'on se sert si souvent dans les choses divines de similitudes tirées des choses humaines, quoiqu'on avoue qu'elles sont défectueuses : « C'est que la faiblesse de notre discours ne peut soutenir longtemps la simplicité si abstraite des choses spirituelles. Le langage humain commence par les sens. Lorsque l'homme s'élève à l'esprit comme à la seconde région, il y transporte quelque chose de son premier langage. Ainsi, l'attention de l'esprit est tirée d'un arc tendu : ainsi la compréhension est tirée d'une main qui serre et qui embrasse ce qu'elle tient. Quand de cette seconde région nous passons à la suprême, qui est celle des choses divines, d'autant plus qu'elle est épurée, et que notre esprit est embarrassé à y trouver prise, d'autant plus est-il contraint d'y porter le langage des sens pour se soutenir... Toutes les comparaisons tirées des choses humaines sont les effets comme nécessaires de l'effort que fait notre esprit, lorsque prenant son vol vers le ciel et retombant par son propre poids

(1) Bossuet. *Serm. pour le* 9me *Dim. après la Pentec* 1er p. t. VI. p. 460.

dans la matière d'où il veut sortir, il se prend comme à des branches à ce qu'elle a de plus élevé et de moins impur, pour s'empêcher d'y être tout-à-fait replongé. » (1)

Ces réserves faites avec Bossuet, nous pouvons marcher sans crainte en avant, et nous appliquer à l'étude des attributs moraux de Dieu, sûrs de ne pas souiller sa souveraine perfection en lui attribuant celles de nos qualités qui sont excellentes par leur nature, et qui ne sont imparfaites en nous que par leur limitation. Or, quels sont ces attributs qui peuvent être transportés en Dieu, à la condition d'être dégagés de toute limite ? Ce sont l'intelligence, la bonté, la puissance. L'ordre dans lequel Bossuet range ces trois attributs n'est pas tout-à-fait indifférent : il est certain qu'en Dieu tout est un, tout est éternel, tout est immuable, et, à ce point de vue, on ne saurait établir rigoureusement la priorité d'un de ces attributs sur les autres. Toutefois, à notre égard, sinon à l'égard de Dieu, il y a un ordre qui peut être assigné aux attributs divins. La sagesse et la bonté de Dieu précèdent logiquement l'exercice de sa puissance : c'est dans sa sagesse que Dieu trouve le plan et le dessein du monde, c'est dans sa bonté qu'il trouve une raison déterminante de le créer, et par conséquent sa volonté toute puissante n'agit que sous les auspices de sa sagesse et de sa bonté. (2) Nous commencerons donc par l'étude de l'intelligence divine.

(1) Bossuet. 6me *Avertiss. sur les lettres de M. Jurieu.* 1re part. nº 43 et 44. t. XI. p. 289. — Conf. saint Thomas : « Sacra doctrina quum cunctis hominibus communiter proponatur, in ea metaphoris et *corporalibus similitudinibus* divina exponi maxime conveniens est. » *Somme théolog.* 1re part. quest. I. art. 9. — Conf. plus haut. page 172.

(2) Id. *De la Connaissance de Dieu.* chap. IV. art. 6. t. IX. p. 635.

Nous observerons d'abord que la méthode suivie par Bossuet, méthode essentiellement cartésienne, donne du même coup et l'existence et les attributs de Dieu (1). Il ne faut donc pas s'attendre à voir des preuves spéciales de l'intelligence divine. Aussi nous contenterons-nous de rappeler sommairement les preuves par lesquelles Bossuet a établi l'existence de Dieu comme être souverainement intelligent.

Une première preuve de l'intelligence parfaite de Dieu est tirée de l'imperfection de notre intelligence. Par cela seul que nous avons une intelligence, et que cette intelligence, si merveilleuse qu'elle soit d'ailleurs, est sujette à douter, à ignorer, à se tromper, il faut en conclure que si elle a en elle-même un bon principe, elle est néanmoins imparfaite et bornée, et qu'elle dépend par conséquent d'une sagesse plus haute à qui elle doit tout son être (2).

Une autre preuve de l'intelligence parfaite de Dieu est fondée sur la conception des vérités éternelles. Nous avons vu que l'intelligence a pour objet des vérités éternelles et immuables. Or, il faut nécessairement que la vérité soit quelque part très-parfaitement entendue, et puisque l'homme qui les conçoit ne les entend qu'en partie, il voit bien qu'il doit reconnaître nne sagesse éternelle et parfaite (3). Cette preuve a une grande analogie avec la précédente, puisque, comme elle, elle se fonde

(1) Voir Descartes. *Princip.* 1re partie. no 22. Edit. Ad. Garnier. t. I. p. 239.
(2) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* chap. IV art. 6. t. IX. p. 655.
(3) Id. Ibid. t. IX. p. 655.

sur ce que l'intelligence de l'homme renferme quelque perfection, et que cette perfection bornée suppose nécessairement au-dessus d'elle une perfection souveraine et sans bornes. Elle s'en distingue néanmoins en ce que dans la première on part de l'intelligence de l'homme considérée dans sa nature même, et que dans la seconde on part des vérités auxquelles s'applique cette intelligence.

Dieu n'est pas seulement la sagesse souveraine où les vérités éternelles sont parfaitement entendues; il est encore le principe où toutes les lois, toutes les proportions, tout l'ordre des choses créées a sa raison primitive. « Car il est absurde qu'il y ait tant de suite dans les vérités, tant de proportion dans les choses, tant d'économie dans leur assemblage, c'est-à-dire dans le monde; et que cette suite, cette proportion, cette économie ne soit nulle part bien entendue : et l'homme qui n'a rien fait, la connaissant véritablement, quoique non pas pleinement, doit juger qu'il y a quelqu'un qui la connaît dans sa perfection, et que ce sera celui-là même qui aura tout fait. » (1) On reconnaît ici la preuve des causes finales. Mais Bossuet quitte la voie commune pour exposer cette grande idée de la sagesse divine à la façon de Platon et de saint Augustin. « Dieu, dit-il, est une cause intelligente qui fait tout par raison et par art, qui par conséquent a en elle-même, ou plutôt qui est elle-même l'idée et la raison primitive de tout ce qui est. Et les choses qui sont hors de lui n'ont leur être et leur

(1) Bossuet *De la Connaissance de Dieu.* chap. IV. art. 5. t. IX. p. 655.

vérité parfaite que par rapport à cette idée éternelle et primitive. » (1) C'est surtout dans sa *Logique* que Bossuet nous montre l'intelligence divine comme étant le siége des idées, des essences, des types éternels de tout ce qui est. « Il y a un architecte immortel, ou plutôt un art primitif éternellement subsistant dans la pensée immuable de Dieu, où tout ordre, toute mesure, toute règle, toute proportion, toute raison, en un mot, toute vérité, se trouve dans son origine. » (2) Mais il ne faut pas l'oublier, cette preuve n'a toute sa valeur et toute sa portée qu'autant qu'elle est soutenue par la première. Le principe de causalité appliqué à la considération des merveilles de la nature ne pourra jamais nous élever à l'idée d'une sagesse parfaite, si nous n'avons recours à cette conception primitive de la raison qui nous révèle la perfection souveraine à la vue des êtres imparfaits. Aussi Bossuet rattache-t-il expressément la conception de la sagesse parfaite de Dieu à la notion de Dieu considéré comme l'être par excellence, de sorte qu'en définitive les attributs moraux, comme les attributs métaphysiques, ont pour fondement l'idée de l'être parfait. » Dieu, dit Bossuet, est une intelligence qui ne peut ni rien ignorer, ni douter de rien, ni rien apprendre, ni perdre, ni acquérir aucune perfection ; car tout cela tient du non-être. Or *Dieu est celui qui est,* celui qui est par essence (3) ». Dieu est donc une intelligence parfaite : mais quelle est la nature de cette intelligence ? Quel rapport

(1) Bossuet. *De la Connaissance* de *Dieu*. chap. IV. art. 8. t. IX p. 658.
(2) Id. *Logique*. liv. I. chap. 37.
(3) Id 1re *sem*. 3me *Elévat*. t. III. p. 407.

a-t-elle avec l'intelligence de l'homme ? Quelle différence l'en sépare ? Comment s'exerce-t-elle ? Comment peut-elle connaître le monde ? Telles sont les diverses questions dont nous allons demander la solution à Bossuet.

« J'entends, et Dieu entend · Dieu entend qu'il est, j'entends que Dieu est, et j'entends que je suis. Voilà déjà un trait de cette divine ressemblance. » (1) Bossuet, pénétré de cette vérité que l'homme a été formé à l'image et à la ressemblance de Dieu, ne peut pas admettre avec Spinoza qu'il n'y ait qu'une ressemblance nominale entre l'entendement de l'homme et celui de Dieu. (2) D'ailleurs, comment passer de la conception de notre intelligence à la conception de l'intelligence divine, s'il n'y a pas entre elles le moindre rapport, et comment affirmer l'existence d'une chose dont on n'a aucune idée ? — Toutefois, s'il y a un rapport réel et vrai entre la pensée divine et la pensée humaine, il n'en faut pas moins marquer avec soin la différence qui les sépare ; il faut, comme le dit Bossuet, considérer ce que c'est qu'entendre à Dieu, et ce que c'est qu'entendre à nous. Or, voici quelle est, selon Bossuet, l'essence de la pensée divine : « Dieu est la vérité même et l'intelligence même ; vérité infinie, intelligence infinie. Ainsi, dans le rapport mutuel qu'ont ensemble la vérité et l'intelligence, l'une et l'autre trouvent en Dieu leur perfection ; puisque l'intelligence qui est infinie comprend la vérité tout entière, et que la vérité infinie trouve une intelligence égale à elle. Par là donc la vérité et l'in-

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu.* chap. IV. art. 8. t. IX. p. 657.
(2) Spinoza. Edit. Saisset. t. II. p. 23. — Conf. Introd. p. LXVII.

telligence ne font qu'un ; et il se trouve une intelligence, c'est-à-dire Dieu, qui étant aussi la vérité même, est elle-même son unique objet. Il n'en est pas ainsi des autres choses qui entendent. Car, quand j'entends cette vérité, Dieu est, cette vérité n'est pas mon intelligence. Ainsi, l'intelligence et l'objet, en moi, peuvent être deux ; en Dieu, ce n'est jamais qu'un. » (1) On reconnaît ici la théorie exposée par Aristote au 12me livre de sa *Métaphysique*. Aristote déclare que Dieu possède nécessairement l'intelligence, la plus divine des choses que nous connaissions ; or, l'intelligence parfaite ne peut penser que ce qu'il y a de meilleur ; elle se pense donc elle-même et elle devient intelligible par l'application de sa pensée à elle-même. Il y a donc identité de l'intelligence et de l'intelligible, et, pour employer une formule devenue célèbre, *la pensée est la pensée de la pensée*. (2) Mais s'il est vrai que Dieu ne peut penser que ce qu'il y a de meilleur, c'est-à-dire lui-même, ne faut-il pas en conclure que Dieu, renfermé dans la contemplation éternelle de son être, n'a aucune connaissance du monde? Aristote avoue cette conséquence. Selon lui, tout autre objet que le souverain intelligible ferait descendre la pensée divine des hauteurs de son activité pure dans les régions inférieures du mouvement, de la succession et du change-

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu*. chap. IV. art. 8. t. IX. p. 657. — Conf. saint Thomas. *Somme théolog*. 1re part. quest. XIV. art. 2 et 3. Bossuet semble ici s'être inspiré directement d'Aristote.

(2) Aristote. *Met*. XII. 7, 9. Edit. Bekker. p. 1072. c. B. l. 18. — p. 1074. c. B. l. 34.

ment. L'intelligence absolue ne pourrait changer d'objet sans changer elle-même, ni changer, parce qu'elle est le bien absolu, sans passer du meilleur au pire. Il est des choses qu'il vaut mieux ne pas voir que voir. (1) Tel est le dernier mot d'Aristote sur la question qui nous occupe. Cette conclusion est inadmissible pour tout homme sérieux qui ne se paie pas d'abstractions, et qui préfère les simples données du bon sens aux chimères et aux folies de l'esprit de système. Mais, préoccupés de la difficulté signalée par Aristote, plusieurs bons esprits ont craint de porter atteinte à la souveraine perfection de Dieu en lui attribuant la connaissance directe du monde. Bossuet est de ce nombre : nous venons de voir avec quelle fidélité il reproduit la grande et belle théorie d'Aristote sur l'identité en Dieu de la vérité et de l'intelligence ; comme Aristote aussi il se croit obligé de renfermer dans le sein même de Dieu l'exercice de la pensée divine. Bossuet part de ce principe que *le rapport de cause à effet est le fondement essentiel de toute la communication qu'on peut concevoir entre Dieu et la créature ;* (2) et il en conclut que tout ce que Dieu ne fait pas, demeurera éternellement sans aucune correspondance avec lui et n'en sera connu en aucune sorte. Et en effet, parce qu'il est impossible que Dieu emprunte rien du dehors, il ne peut avoir besoin que de lui-même pour connaître tout ce qu'il connaît. Il faut donc qu'il voie tout ou dans son essence ou dans ses décrets éternels, et par suite il ne peut connaître que ce

(1) Aristote. *Met.* XII. 9. p. 1074. c. B. l. 32.

(2 Bossuet. *Traité du Libre arbitre* chap. III t. IX. p. 10.

qu'il est ou ce qu'il opère par quelque moyen que ce soit. Que si l'on supposait dans le monde quelque substance, quelque qualité, ou quelque action dont Dieu ne fût pas l'auteur, elle ne serait en aucune sorte l'objet de sa connaissance, et il ne pourrait point la voir quand elle serait réellement existante. (1) Bossuet résume lui-même tout ce long raisonnement dans une courte phrase du traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* : « Dieu n'entend que lui-même, et il entend tout en lui-même, parce que tout ce qui est et n'est pas lui, est en lui comme dans sa cause. » (2) Ainsi, Dieu n'a pas besoin de sortir de lui-même pour connaître les créatures, il les connaît par la conscience qu'il a de ses décrets éternels. Par là l'intelligence divine se distingue essentiellement de notre intelligence. Car nous recevons du dehors l'impression de la vérité, et, pour bien juger, il nous faut rendre notre pensée conforme aux choses. Dieu, au contraire, ne rend pas sa pensée conforme aux choses qui sont hors de lui, mais il rend les choses qui sont hors de lui conformes à sa pensée éternelle. Enfin il est la règle, il ne reçoit pas de dehors l'impression de la vérité, il est la vérité même, il est la vérité qui s'entend parfaitement elle-même.

Cette doctrine que Bossuet emprunte à saint Augustin (3) et à saint Thomas, (4) ses maîtres habituels, a été

(1) Id. Ibid.

(2) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu*. chap. IV. art. 8. t. IX. p. 658.

(3) Saint Augustin est loin toutefois d'être aussi explicite que saint Thomas. — Conf. *Enarrat. in Psalm.* XLIX. 18.

(4) Saint Thomas. *Somme théol.* 1re part. quest. XIV. art. 5. « Deus seipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt, non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. »

acceptée par la plupart des théologiens. Malebranche ne pensait pas autrement sur la manière dont Dieu connaît les créatures. « Dieu, dit-il, est à lui-même sa propre lumière, il découvre dans sa substance les essences de tous les êtres et toutes leurs modalités possibles, et dans ses décrets leur existence et toutes leurs modalités actuelles. — Dieu connaît en lui tout ce qu'il connaît. » (1) Fénelon expose aussi la même doctrine dans son traité de l'*Existence de Dieu* : « Comment dirons-nous donc que Dieu ne reçoit rien de l'objet qu'il conçoit? Le voici : c'est que l'objet n'est vrai ou intelligible que par la puissance ou la volonté de Dieu. Cet objet n'ayant point l'être par lui-même, est par lui-même indifférent à exister ou à n'exister pas : ce qui le détermine à l'existence est la volonté de Dieu, et c'est son unique raison d'être. Dieu voit donc la vérité de cet être sans sortir de lui-même, et sans rien emprunter de dehors. Il en voit la possibilité ou essence dans ses propres degrés infinis d'être; il en voit l'existence ou vérité actuelle dans sa propre volonté, qui est l'unique raison ou cause de cette existence. » (2) Mais malgré ces illustres autorités, l'opinion que nous examinons ne nous paraît pas avoir une grande valeur. Bossuet lui-même s'est bien aperçu qu'elle soulevait quelque difficulté. Ainsi s'efforce-t-il de prévenir l'objection qui prétend enlever à Dieu la connaissance du péché parce qu'il n'en est pas la cause. « Il ne faut que se souvenir, dit Bossuet, que le mal n'est point un être, mais un défaut;

(1) Malebranche. 8me *Entret. métap.* n 10. Edit. Genoude. t. II. p. 55.
(2) Fénelon. *Traité de l'Existence de Dieu.* 2me part. chap. v. art. 5. n. 116.

qu'il n'a point par conséquent de cause efficiente, et ne peut venir que d'une cause qui étant tirée du néant, soit par là sujette à faillir. Au reste, on voit clairement que Dieu, sachant la mesure et la quantité de bien qu'il met dans sa créature, connaît le mal où il voit que manque ce bien, comme il connaîtrait un vide dans la nature en connaissant jusqu'où tous les corps s'étendent. » (1) Mais cette explication ne paraît pas le satisfaire complètement lui-même, et quant à nous, sans entrer dans ces subtilités, et pour trancher la question dans son fond, nous dirons que la raison humaine est impuissante à expliquer comment Dieu peut connaître le monde. Qu'il le connaisse, en vertu de sa perfection souveraine, qui peut en douter? Comment le connaît-il sans sortir de sa parfaite immutabilité, voilà ce que nous ne pouvons comprendre, et ce que nous ne voulons pas expliquer. Est-ce que nous comprenons comment Dieu crée le monde changeant et successif sans sortir de son immutabilité et de son éternité? Non, sans doute. La difficulté est ici la même, et nous ne devons pas tenter de la résoudre à moins de vouloir nous jeter sciemment dans l'erreur. L'exercice de l'intelligence divine nous offre autant de mystères que l'exercice de la puissance divine; tous les attributs de Dieu participent de son infinité et par suite sont également incompréhensibles à la faiblesse de notre raison. Nous rappelons ici Bossuet à lui-même, et nous invoquons contre lui la sage et prudente méthode dont il

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre*, chap. III. t. IX. p. 11. — Conf. saint Thomas. *Somme théolog.* 1re part. quest. XIV. art. 10.

nous a si bien démontré lui-même les avantages et l'utilité. Quelle que soit l'autorité qui s'attache à la théorie que nous combattons ici, et quoique les conséquences qui en découlent ne nous paraissent pas dangereuses, nous la repoussons comme une théorie purement hypothétique, et comme une déviation à la méthode que Bossuet nous a appris à suivre dans l'étude de Dieu.

L'attribut de la bonté a été beaucoup moins étudié par les philosophes que les autres attributs de Dieu, et cependant c'est un de ceux qui étaient le plus dignes d'attirer leur attention.

Bossuet a prouvé l'existence d'une bonté parfaite qui ne peut jamais faire aucun mal par le contraste de notre volonté imparfaite qui peut faire le bien, mais qui peut aussi s'en détourner. (1) Nous n'avons pas à revenir sur cette preuve qui donne du même coup l'existence de Dieu et l'attribut divin de la bonté ; nous devons seulement étudier avec Bossuet la nature et les caractères essentiels de cet attribut.

D'abord il faut entendre qu'en Dieu réside tout bien comme toute vérité. Bossuet le dit expressément : « La vérité et le bien ne sont que la même chose. » (2) Dieu étant le vrai est aussi le bien, et comme il est la source de toute vérité, il est aussi la source de tout bien. En Dieu seul est la bonté véritable, en lui seul abonde le bien, et par conséquent lui seul le peut et le veut répan-

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu*. chap. IV. art. 6. t. IX. p. 656.

(2) Id. Ibid. chap. IX. art. 10. t. IX. p. 661. — Conf. plus haut. 1re part. p. 136.

dre sans bornes. (1) Bienheureux par la possession de lui-même, Dieu veut nous faire participer à ce bonheur dont il jouit pleinement. Riche par la plénitude de l'être et par la perfection de sa nature, il a une inclination naturelle à nous enrichir par la profusion de ses grâces. Comme une source envoie ses eaux naturellement, comme le soleil naturellement répand ses rayons, ainsi Dieu naturellement fait du bien. Etant bon, abondant, plein de trésors infinis par sa dignité naturelle, il doit être aussi par nature bienfaisant, libéral, magnifique. (2)

Ainsi ce Dieu si fort au-dessus de nous par sa toute-puissance, daigne, par sa bonté, s'abaisser jusqu'à nous. (3) Il est infiniment éloigné de nous : car il n'y a rien de plus éloigné que la souveraineté et la dépendance, que la toute-puissance et une extrême faiblesse, que l'éternité toujours immuable et notre perpétuelle agitation. En un mot, tous ses attributs l'éloignent de nous : son immensité, son éternité, son infinité, son indépendance, il n'y en a qu'un seul qui le rende accessible aux hommes : c'est la bonté. (4) C'est par la bonté qu'il descend vers nous quand il lui plaît, ou plutôt qu'il nous élève jusqu'à lui. (5) Bossuet, pénétré de cette grande vérité, la revêt quelquefois des formes les plus vives. Il nous peint Dieu entrant avec nous en société, s'égalant et se mesurant avec nous

(1) Bossuet. 4me *Sermon pour le Dim. des Rameaux.* sub. fin. t. VI. p. 135.

(2) Id. 1er *Sermon pour l'exaltat. de la Sainte-Croix.* 2me point. t. VI. p. 488.

(3) Id. Ibid. t. VI. p. 487.

(4) Id. 1er *Sermon sur le myst. de la Nativ. de N. S.* t. V. p. 211.

(5) Id. *Frag. d'un sermon sur le même sujet.* t. V. p. 228.

par les tendresses de son amour. (1) Ailleurs il dit, en empruntant aux affections humaines une image non moins touchante, que Dieu est un roi et un père tout ensemble. (2) Le nom de *Père* est en effet le vrai nom de Dieu. Comme souverain, il étonne et commande le respect par sa majesté ; comme père, il ravit et commande l'amour par sa bonté. C'est sous ce nom de père que tous les hommes l'invoquent ; c'est sous ce nom que nous apprenons à l'aimer dès notre enfance, et ainsi nous nous habituons à entrer en société avec Dieu.

Un des caractères essentiels de la bonté divine, c'est qu'elle prévient par l'effusion de ses bienfaits. C'est à cette bonté prévenante que nous devons l'être, c'est à elle aussi que nous devons toutes les grâces et tous les dons qui enrichissent notre vie. Dieu prévient nos cœurs, il nous aime le premier ; il épanche sur nous sa bonté avant que nous puissions porter à ses pieds le tribut de notre amour. Mais une difficulté s'élève : assurément il est digne de Dieu de se faire aimer, mais est-il digne de Dieu de prévenir l'amour de sa créature. Oui, répondrons-nous avec Bossuet, il faut qu'il commence non-seulement à cause de notre faiblesse qui ne peut s'élever à lui qu'étant attirée, mais à cause de sa grandeur, parce qu'il est de la dignité du premier être d'être le premier à aimer et de prévenir les affections par une bonté surabondante. « Je l'ai appris de saint Augustin, ajoute Bossuet,

(1) Bossuet. 2me *Sermon pour le jeudi de la sem. de la Passion.* 2me point. t. v. p. 822.

(2) Id. 3me *Sermon pour le jour de Pâques.* 2me point. t. vi. p. 252. — Conf. 2me *Sermon pour la Circ. de N. S.* t. v. p. 275.

que l'amour pur, l'amour libéral, c'est-à-dire l'amour véritable, a je ne sais quoi de grand et de noble qui ne veut naître que dans l'abondance et dans un cœur souverain. Pourquoi est fait un cœur souverain? Pour prévenir tous les cœurs par une bonté souveraine. Voulez-vous savoir, dit ce grand homme, quelle est l'affection véritable? *C'est celle qui descend et non celle qui remonte; celle qui vient de miséricorde, non celle qui vient de misère; celle qui coule de source et de plénitude, non celle qui sort d'elle-même pressée par son indigence.* Ainsi la place naturelle de l'affection, de la tendresse et de la pitié, c'est le cœur d'un souverain. Et comme Dieu est le souverain véritable, de là vient que le cœur d'un Dieu est un cœur d'une étendue infinie, toujours prêt à prévenir tous les cœurs, et plus pressé à donner par l'excès de sa miséricorde, que les autres à demander par l'excès de leur misère. Tel est le cœur d'un Dieu, et tel doit être le cœur de tous ceux qui le représentent. Il ne faut pas s'étonner si un cœur si tendre et si étendu fait volontiers toutes les avances, s'il n'attend pas qu'il soit prévenu, mais si lui-même aime le premier, comme dit l'apôtre saint Jean, pour conserver sa dignité propre, et marquer son indépendance dans la libéralité gratuite de son amour. » (1) Dans cette page remarquable, Bossuet distingue clairement l'amour divin de l'amour humain. Dans l'homme, en effet, l'amour naît du besoin, (2) il a

(1) Bossuet. 2me *Sermon pour la fête de l'Annonciation.* 1er point. t. VI., p. 732. — Conf. saint Augustin. *De Catechiz. rud.* nº 7. et *de Gen. ad litt.* I VII. 3.

(2) Conf. plus haut. 1re part. p. 139.

pour principe l'indigence et la pauvreté, il vient de misère, comme le dit Bossuet en des termes si expressifs; c'est parce que l'homme est imparfait qu'il élève son cœur vers la source de toute perfection, vers le Créateur auquel il doit tout son être; son amour n'est que de la reconnaissance. Mais, en Dieu, l'amour ne naît pas du besoin; il nait de la plénitude et de l'abondance; c'est une source féconde qui épanche ses eaux au dehors, c'est un fleuve bienfaisant qui déborde afin de porter au loin dans les campagnes la vie et la fertilité, et, par une merveille incompréhensible, cette source coule toujours sans jamais tarir, ce fleuve s'étend sans voir baisser le niveau de son onde, il s'accroît à mesure qu'il se répand davantage et répare continuellement ses pertes. Le sein de Dieu, toujours fécond, enfante sans cesse sans s'épuiser jamais.

Bossuet distingue en Dieu deux sortes de bontés : l'une ne rencontre rien de contraire à son action, elle s'appelle libéralité; l'autre, au contraire, trouve de l'opposition, elle est obligée de combattre et de vaincre les résistances, elle prend le nom de miséricorde. « Quand Dieu a fait le ciel et la terre, rien ne s'est opposé à sa volonté; quand Dieu convertit les pécheurs, il faut qu'il surmonte leur résistance, et qu'il combatte, pour ainsi dire, sa propre justice en lui arrachant ses victimes. Or, cette bonté qui se raidit contre tant d'obstacles, est sans doute plus abondante que celle qui ne trouve point d'empêchements à ses bienheureuses communications; c'est pourquoi les Ecritures divines disent que Dieu est riche en miséricorde, que les richesses de sa miséricorde sont infinies

et inépuisables. » (1) Bossuet a célébré souvent et dans les termes les plus magnifiques les bienfaits de la divine miséricorde ; mais nulle part peut-être on n'en trouverait une peinture plus saisissante et plus hardie que dans le passage suivant des *Elévations* où Bossuet s'est heureusement inspiré des Ecritures. « On dit par commun proverbe : Si un mari quitte sa femme et que se retirant de lui elle épouse un autre mari, la reprendra-t-il? Cette femme ne sera-t-elle pas souillée et abominable ? — Et toi, âme pécheresse, tu t'es livrée à tous tes amants. Ce n'est pas moi qui t'avais quittée : non, je suis un époux fidèle, et qui jamais ne fais divorce de moi-même : c'est toi, âme infidèle, qui m'as abandonné, et t'es donnée, non pas à un seul amant, mais à mille et mille corrupteurs. Reviens toutefois à moi, dit le Seigneur, et je te recevrai. » (2)

Un dernier caractère de la bonté de Dieu, c'est qu'elle a la justice pour compagne. Il ne faut pas croire, en effet, que la justice et la bonté soient incompatibles, elles sont, au contraire, étroitement unies, et même, comme le dit Bossuet avec raison, sa justice fait partie de sa bonté. Dieu est bon, non pas en souffrant le mal, mais en se déclarant son ennemi ; il exerce l'amour qu'il a pour le bien par la haine qu'il a pour le mal. (3) Il faut donc bien se garder de commettre la justice avec la bonté, comme si elle lui était opposée : au contraire, elle agit pour elle,

(1) Bossuet. *Sermon pour le* 3me *Dim après la Pentec.* t. VI. p. 437.
(2) Id. 1re *Sem.* 8me *Élévat.* t. III. p. 415.
(3) Id. 4me *Sermon pour le* 1er *Dim. de Car.* 1er point. t. V. p. 490.

comme dit Bossuet d'après Tertullien, elle fait ses affaires, elle défend ses intérêts. (1) Pour bien entendre le sens profond de ces paroles, nous devons nous représenter Dieu comme un père qui punit ses enfants, lorsqu'ils ont commis une faute, par cela même qu'il les aime. Sa bonté pour eux peut descendre jusqu'à la miséricorde, mais jamais jusqu'à une funeste tolérance. Il leur pardonne une faute légère, mais quand sa bonté est méprisée, il doit les punir; sinon il n'agit pas pour leur bien, et il ne les aime pas comme il les doit aimer, c'est-à-dire bons et vertueux.

Toutefois, si l'on met en parallèle la bonté par laquelle Dieu fait du bien à ses créatures et la justice rigoureuse par laquelle il les punit, on peut dire que la première lui est naturelle et que la seconde est comme empruntée. (2) Sa nature, d'elle-même si bienfaisante, ne se résout à faire sentir du mal à ses créatures que lorsqu'elle y est forcée par leurs crimes. Quand il nous fait du bien, il le fait à cause de lui-même; quand il nous fait du mal, il le fait à cause de nous. Sa bonté vient de son propre fonds, sa justice vient du nôtre. C'est nous qui fournissons par nos crimes la matière à sa juste vengeance. (3) Bossuet, dans une image hardie, nous représente la justice et la bonté comme les deux bras de Dieu. « La bonté, dit-il,

(1) Bossuet. *Serm. pour le* 9me *Dim. après la Pentec.* Exord. t. VI. p. 455.

(2) Id. 2me *Sermon sur le myst. de la Circ. de N.-S.* t. V. p. 276. — Conf. *Sermon pour le* 9me *Dim après la Pentec.* 1er point. t. VI. p. 456.

(3) Id. 1er *Sermon pour l'Exalt. de la Sainte-Croix.* 2me point. t. VI. p. 488. — Conf. *Sermon pour le* 9e *Dim. après la Pentec.* 1er point. t. VI. p. 457.

est le bras droit, c'est elle qui commence, qui fait presque tout, qui veut paraître dans toutes les opérations. Que les hommes s'y laissent conduire, elle remplira tout de bienfaits et de munificence ; mais, au contraire, si l'insolence humaine s'élève contre elle, la justice, cet autre bras qui devait demeurer à jamais sans action, se meut contre la malice des hommes. Ce bras terrible qui porte avec soi les foudres, la fureur, la désolation éternelle, s'élèvera aussi pour écraser les têtes de ses ennemis. » (1) Il y a bien une sorte de partage entre la justice et la bonté ; mais ce partage est tout en faveur de la bonté. La bonté est la première, elle va au-devant, elle prévient ; la justice ne vient qu'ensuite, elle ne s'applique qu'au péché. La justice n'entreprend jamais sur les droits de la bonté ; la bonté, au contraire, anticipe quelquefois sur ceux de la justice : car la miséricorde s'étend jusque sur le péché dont la répression appartient à la justice. (2)

Mais comment Dieu, qui n'est capable que de bien, peut-il punir les méchants ? Car la souveraine bonté ne peut tirer d'elle-même et de son propre sein les châtiments destinés aux coupables. Où donc la justice de Dieu trouvera-t-elle les armes qu'elle doit tourner contre ses ennemis ? Elle les trouvera dans leurs péchés mêmes, de sorte que ce qui aura fait le plaisir de l'homme coupable, deviendra l'instrument de son supplice. » Si vous regardez la nature des passions auxquelles vous abandonnez votre cœur, vous comprendrez aisément qu'elles peuvent deve-

(1) Bossuet. *Pensées chrétiennes et morales* x. t. VII. p. 99.
(2) Id. Ibid.

nir un supplice intolérable. Elles ont toutes en elles-mêmes des peines cruelles, des dégoûts, des amertumes. Elles ont toutes une infinité qui se fâche de ne pouvoir être assouvie : ce qui mêle dans elles toutes des emportements qui dégénèrent en une espèce de fureur non moins pénible que déraisonnable. L'amour impur, s'il m'est permis de le nommer ici, a ses incertitudes, ses agitations violentes et ses résolutions irrésolues, et l'enfer de ses jalousies, et le reste que je ne dis pas. L'ambition a ses captivités, ses empressements, ses défiances et ses craintes, dans sa hauteur même, qui est souvent la mesure de son précipice. L'avarice, passion basse, passion odieuse au monde, amasse non-seulement les injustices, mais encore les inquiétudes avec les trésors. Eh ! qu'y a-t-il donc de plus aisé que de faire de nos passions une peine insupportable de nos péchés, en leur ôtant, comme il est très-juste, ce peu de douceur par où elles nous séduisent, et leur laissant seulement les inquiétudes cruelles et les amertumes dont elles abondent. » (1)

C'est ainsi que Dieu assure son empire sur les créatures : il a deux gouvernements différents, l'un de justice et l'autre de bonté, l'un pour la vengeance des crimes, l'autre pour le couronnement des vertus (2). La miséricorde règne sur les bons, la justice sur les criminels : l'une par la communication de ses dons, l'autre par la sévérité de ses lois ; l'une par douceur, et l'autre par force ; l'une se fait aimer, l'autre se fait craindre ;

(1) Bossuet. *Sermon pour le* 3me *Dim. de l'Avent.* 1er point. t. v. p. 173.
(2) Id. 2me *Serm. pour le myst. de la Circ. de N. S.* t. v. p. 273.

l'une attire, l'autre réprime; l'une récompense la fidélité, l'autre venge la rébellion : si bien que la miséricorde et la justice sont en quelque sorte les deux mains de Dieu dont l'une donne et l'autre châtie. Ce sont les deux colonnes qui soutiennent la majesté de son règne; l'une élève les innocents, l'autre accable les criminels, afin que Dieu domine sur les uns et sur les autres avec une égale puissance (1).

La toute-puissance de Dieu, comme sa bonté parfaite, est une conséquence de sa perfection infinie que nous apercevons par le contraste de notre imperfection. Puisque Dieu est parfait, il peut tout ce qu'il veut, sa volonté toute-puissante ne rencontre pas d'obstacles, il n'a qu'à vouloir pour faire tout ce qu'il lui plaît (2). La volonté de Dieu n'a besoin que d'elle-même pour accomplir tout ce qu'elle ordonne, il n'est pas besoin de rien mettre entre elle et son effet, nous ne concevons rien en Dieu par où il fasse tout ce qu'il lui plaît, si ce n'est que sa volonté est d'elle-même très-efficace (3). Bossuet a peint avec grandeur cette efficace de la volonté divine. « Dieu dit que la lumière soit; et la lumière fut. Le roi dit : Qu'on marche, qu'on fasse cette évolution, et elle se fait. Toute une armée se remue au seul commandement d'un prince, c'est-à-dire à un seul petit mouvement de ses lèvres. C'est parmi les choses humaines l'image la plus excellente de la puissance de Dieu; mais au fond que cette

(1) Bossuet. *Serm pour le* 3me *Dim après la Pentecôte.* Exord. t. VI. p. 430.

(2) Id. *De la Connaissance de Dieu.* chap. IV. art. 6. t. IX. p. 656.

(3) Bossuet. *Traité du Libre arbitre.* chap. VIII t. IX. p. 28.

image est défectueuse ! Dieu n'a point de lèvres à remuer ; Dieu ne frappe point l'air avec une langue pour en tirer quelque son ; Dieu n'a qu'à vouloir en lui-même, et tout ce qu'il veut éternellement s'accomplit comme il l'a voulu et au temps qu'il a marqué. » (1)

La toute-puissance de Dieu se manifeste non-seulement en ce que sa volonté est d'elle-même très-efficace, mais encore en ce qu'elle est parfaitement libre. Dieu peut tout ce qu'il veut, et ce qu'il veut il le veut librement et sans aucune contrainte. Or, quelle est la nature de la liberté divine ? Est-ce une liberté semblable à la nôtre, une liberté de choix entre le bien et le mal, entre le vice et la vertu, une liberté sujette à faillir ? Non, sans doute; car Dieu étant parfait ne peut faillir, et sa volonté ne peut se porter qu'au bien. Mais alors qu'est-ce donc que cette liberté ? Le choix n'est-il pas l'essence même de la liberté? Et là où il ne peut y avoir de choix, comment y aurait-il encore de la liberté ? Pour répondre à cette question, il faut entrer avec Bossuet dans l'analyse de la liberté humaine. Il y a dans l'homme deux sortes de libertés : il y a cette liberté fausse et imaginaire du pécheur qui, croyant faire ce qu'il veut, attire sur lui ce qu'il veut le moins, et, par une étrange contradiction de désirs, aspire à la possession de ce qui va détruire précisément le bonheur même qu'il souhaite le plus : liberté funeste par laquelle il court à sa perte, et se précipite dans une honteuse servitude ; car l'insensé ne s'aperçoit pas qu'il forge

(1) Bossuet. 3me *Sem.* 4me *Elévat* t. III p. 445.

ses fers par l'usage de sa liberté prétendue. Mais il y a aussi cette liberté véritable et solide de l'homme de bien qui obéit à Dieu par une soumission honorable et bien digne d'un homme libre, et qui, dépendant ainsi de Dieu seul, se rend maître de lui-même et de toutes choses. « Les enfants du siècle croient être libres, dit Bossuet, parce qu'ils errent de çà et de là dans le monde, éternellement travaillés de soins superflus, et ils appellent leur égarement une liberté, à peu près comme des enfants qui se pensent libres, lorsque échappés de la maison paternelle, ils courent sans savoir où ils vont; telle est la liberté des pécheurs. » (1) Celui-là seul est vraiment libre qui s'impose à lui-même la salutaire contrainte et comme une heureuse nécessité de ne pécher pas. Cette contrainte, loin d'être la destruction de la liberté, en est au contraire la perfection. La première liberté, dit Bossuet d'après saint Augustin, c'est de pouvoir ne pécher pas; la seconde et la plus parfaite, c'est de ne pouvoir plus pécher. (2) Jamais, en effet, nous ne serons plus libres que quand nous ne serons plus esclaves du péché. L'homme a deux maîtres, et entre ces deux maîtres sa liberté peut choisir : mais l'un d'eux est un tyran injuste et violent, et celui qui le choisit tombe par sa faute dans la plus affreuse servitude; l'autre est un souverain juste et bon, et celui qui se range sous ses lois conserve intacte et pure cette liberté dont il a fait un si glorieux abandon.

(1) Bossuet. *Sermon prêché à la vêture d'une postulante Bernardine.* t. VII. p. 517. — Conf. saint Augustin. *De Correct. et Grat.* chap. XII. nº 33. t. X p. 768.

(2) Id. Ibid. p. 517.

Voilà la vraie liberté, celle qui ne peut plus faillir et qui a conquis à force de luttes et d'efforts la sainte habitude de la vertu. Cette liberté, dit Bossuet, est *la liberté de Dieu même qui peut tout, et ne peut pécher*. (1) Seulement en Dieu cette liberté n'est pas le prix de la lutte, elle résulte de la perfection même de son être. Ce que l'homme devient, ou plutôt ce qu'il aspire à devenir par habitude, Dieu l'est par nature. La sainteté est son essence. Ecoutons Bossuet : « La sainteté, nous dit-il, est une incompatibilité essentielle avec tout péché, avec tout défaut, avec toute imperfection d'entendement et de volonté. L'injustice, l'iniquité, le péché ne peuvent être en lui : il est la règle et bon par essence, sans qu'il puisse y avoir en lui aucun défaut. Il n'entend et ne veut que ce qu'il faut entendre et vouloir ; son entendre et son vouloir sont sa nature qui est toujours excellente. » (2)

Il y a donc en Dieu une sorte de nécessité qui résulte de sa sagesse et de sa perfection. Mais il ne faut pas confondre cette nécessité avec la contrainte : dans l'être parfait tout est nécessaire et rien n'est contraint. C'est cette nécessité morale dont parle si souvent Leibnitz, cette nécessité qui ne vient pas du dehors, mais du dedans, cette nécessité qui n'est autre chose que la nature parfaite de Dieu. Dieu, comme le disait Sénèque, est sa nécessité à lui-même. *Ipse est necessitas sua*. (3) Telle est en

(1) Bossuet. *Sermon prêché à la vêture d'une postulante Bernardine*. t. VII. p. 518.

(2) Id 1re *Sem.* 11me *Elévat.* t. III. p. 419. — Conf. plus haut. 1re partie. p. 84.

(3) Sénèque. *Quest. Nat.* liv. I. préface.

effet la liberté de Dieu : liberté souveraine, parce qu'elle ne dépend d'aucune loi étrangère, d'aucune contrainte extérieure, liberté parfaite, parce qu'elle ne peut faillir et qu'elle est subordonnée à l'heureuse nécessité de faire le bien.

Si Dieu ne peut faire que le bien, par une nécessité de sa nature, qui, loin d'exclure la liberté, en est au contraire la perfection dernière, il conserve une liberté de choix à l'égard des choses qui sont également bonnes. De là la liberté de Dieu dans la création du monde qu'il a pu faire ou ne pas faire, qu'il a pu faire meilleur ou pire : mais c'est là un des problèmes relatifs aux rapports de Dieu avec le monde, que nous nous réservons d'examiner dans la troisième partie.

TROISIÈME PARTIE.

RAPPORTS DE DIEU AVEC LE MONDE.

CHAPITRE Ier.

DE DIEU CRÉATEUR.

« Au commencement, Dieu a créé le ciel et la terre. »

(Bossuet. *Troisième semaine, deuxième Élévation.* t. III. p. 440.

Nous sommes parvenus au plus grave de tous les problèmes que soulève la science de Dieu : il ne suffit pas en effet d'avoir démontré l'existence de Dieu, et pénétré le mystère de sa nature autant qu'il est possible à la faiblesse de la raison humaine ; cette connaissance serait vaine et stérile, si Dieu était pour nous un être séparé du monde et sans rapports avec lui, semblable à ces dieux qu'Épicure relègue loin de l'univers, dieux froids, insensibles, indifférents à toutes les affaires humaines et

jouissant dans leur repos d'une suprême félicité. Mais tel n'est pas le Dieu dont nous avons prouvé l'existence et déterminé la nature : ce Dieu nous est apparu comme la source de l'existence et de la vie dans l'univers, comme la cause de l'ordre et de l'harmonie du monde, ce Dieu n'est donc pas sans rapports avec nous; quels sont ces rapports ? C'est le problème qui nous reste à résoudre, et, il faut l'avouer, c'est de tous le plus difficile et le plus redoutable. Chercher les rapports de Dieu avec le monde, ce n'est rien moins que chercher les rapports du fini et de l'infini, problème ténébreux, mystère impénétrable, abîme sans fond où viennent se perdre tous les systèmes philosophiques. Toutefois, avec le guide que nous avons choisi, nous n'avons pas à craindre de faire fausse route, nous sommes sûrs de ne pas dépasser les bornes qui sont fixées à notre faible raison, de ne pas nous jeter dans dans l'hypothèse, de ne pas sacrifier à l'esprit de système, de rester toujours dans les limites du bon sens. Bossuet connaissait le précepte d'Horace :

> .....Versate diu quid ferre recusent,
> Quid valeant humeri. (1)

et il s'y est soumis avec la modestie du génie. Il trace d'une main ferme et sûre la limite où doivent s'arrêter tous les efforts de l'esprit humain, et en présence des graves difficultés que soulève la considération de l'action créatrice et providentielle de Dieu sur le monde, il prend

(1) Horace. *Art. poét.* v. 39.

le sage parti de s'abstenir après avoir établi les grandes vérités qui importent à la vie morale de l'homme.

Il y a en effet deux points de vue sous lesquels on peut envisager la question des rapports de Dieu avec le monde : on peut chercher à déterminer simplement ces rapports, on peut aussi chercher à les expliquer. De ces deux problèmes le premier peut être résolu dans une certaine mesure par les lumières de la raison, le second ne le peut absolument pas. Les rapports de Dieu avec le monde peuvent se déduire assez simplement de la considération de ses attributs, mais l'explication de ces rapports supposerait la connaissance de Dieu dans sa nature intime, dans son essence même, dans sa perfection absolue, et nous avons vu que cette connaissance dépasse la portée de l'esprit humain. Si Dieu est pour nous l'être incompréhensible, comment voudrions-nous comprendre l'action qu'il exerce sur le monde ? Contentons-nous de reconnaître avec Bossuet cette action de Dieu sous les diverses formes qu'elle revêt, et ne cherchons pas à pénétrer un mystère impénétrable. Cette tentative insensée ne peut aboutir qu'à des erreurs et aux erreurs les plus graves ; on veut concilier à tout prix deux vérités dont l'union est incompréhensible : qu'arrivera-t-il ? Il faudra bien que l'on altère les caractères ou que l'on nie l'existence de l'une ou de l'autre de ces deux vérités. Etrange façon de résoudre un problème que de changer ou de supprimer tout-à-fait l'un de ses éléments essentiels. Et ici, remarquez-le bien, les deux termes du problème sont Dieu et l'homme, de sorte que la moindre erreur entraîne nécessairement les conséquences les plus funestes. L'his-

toire de la philosophie nous offre le spectacle curieux et instructif de tous les systèmes qui ont été inventés par l'esprit humain pour expliquer ces rapports de Dieu avec le monde, systèmes étranges et bizarres où l'originalité peut recevoir souvent à bon droit le nom d'absurdité. Cicéron disait, il y a environ dix-huit cents ans : « Nihil est tam absurdum, quod non ab aliquo philosophorum dicatur. » (1) Si ces paroles étaient déjà vraies au temps de Cicéron, que pourrons-nous dire aujourd'hui, après que tant de systèmes nouveaux se sont produits dans le monde philosophique, et ont disparu tour-à-tour emportés par le temps qui ne respecte que la vérité? A cette curiosité funeste qui compromet la science par ses égarements et conduit infailliblement au mépris des vérités les plus saintes et les plus respectables, nous opposerons la sage réserve de Bossuet. On ne saurait trop admirer l'autorité avec laquelle ce grand génie établit les vérités les plus essentielles à la vie morale de l'humanité, et la prudence avec laquelle il écarte les questions qui ont un intérêt purement spéculatif. *Les choses qui sont hors de doute et utiles à la vie*, il nous les enseigne avec le plus grand soin et dans toute la certitude de leurs principes, mais il fait bon marché de toutes *celles qui ne sont que d'opinion et dont on dispute.* (1) Et ce n'est pas seulement pour l'éducation d'un jeune prince qu'il prend toutes ces précautions, c'est aussi pour l'éducation des hommes.

(1) Cicéron. *De Divinat.* II. 58.

(2) Bossuet. *Lettre au pape Innocent XI sur l'inst. du Dauph* nº 7. *La Philosophie.* t. IX. p 518.

Cette profonde sagesse ne l'abandonne en aucune occasion : si haut qu'il élève sa pensée, il n'a pas le vertige, il se tient fortement attaché à la réalité, il dirige toutes ses instructions vers un but pratique, et marche avec une fermeté inébranlable dans la voie qu'il s'est tracée. Tel est le caractère de la méthode de Bossuet, et sous ce rapport notre grand docteur ne se sépare pas des esprits les plus éminents du dix-septième siècle. Ouvrez la *Logique* de Port-Royal, qui retrace fidèlement la méthode philosophique du grand siècle avec cet heureux mélange d'indépendance et de retenue, de fermeté et de sagesse qui en est le trait le plus saillant; et voyez comment le grand Arnauld retranche du domaine de la science ces questions qui dépassent la portée de l'esprit humain : « Il y a des choses, dit-il, que l'on peut connaître clairement et certainement; il y en a que l'on ne connaît pas, à la vérité, clairement, mais que l'on peut espérer de pouvoir connaître ; et il y en a enfin qu'il est comme impossible de connaître avec certitude, ou parce que nous n'avons pas de principes qui nous y conduisent, ou parce qu'elles sont trop disproportionnées à notre esprit. Le premier genre comprend tout ce que l'on connaît par démonstration ou par intelligence. Le second est la matière de l'étude des philosophes ; mais il est possible qu'ils s'y occupent fort inutilement, s'ils ne savent le distinguer du troisième, c'est-à-dire s'ils ne peuvent discerner les choses où l'esprit peut arriver de celles où il n'est pas capable d'atteindre. » (1) Quelles sont donc

(1) *Logique* de Port-Royal 4me part. chap. 1.

ces choses où l'esprit n'est pas capable d'atteindre? Arnauld nous répondra que ce sont « toutes les questions qui regardent la puissance de Dieu qu'il est ridicule de vouloir renfermer dans les bornes étroites de notre esprit, et généralement tout ce qui tient de l'infini; car notre esprit étant fini, il se perd et s'éblouit dans l'infinité, et demeure accablé sous la multitude des pensées contraires qu'elle fournit. » (1) Et ne doutez pas qu'il s'agisse ici des rapports du fini et de l'infini et des difficultés que présente l'explication de ces rapports. Car Arnauld expose lui-même une de ces difficultés avec la plus grande précision. « Est-il possible, dit-il, qu'une créature ait été créée dans l'éternité? » Et il ajoute : « Celui qui dira tout d'un coup, je n'en sais rien, sera aussi avancé en un moment que celui qui s'appliquera à raisonner vingt ans sur ces sortes de sujets; et la seule différence qu'il peut y avoir entre eux est que celui qui s'efforcera de pénétrer ces questions est en danger de tomber en un degré plus bas que la simple ignorance, qui est de croire savoir ce qu'il ne sait pas. » (2) Enfin Arnauld termine cette discussion par le célèbre adage : *Nescire quædam magna pars sapientiæ*. C'est cette docte ignorance que professe Bossuet. Mais cette ignorance n'enveloppe pas les deux problèmes que nous avons distingués dans la question des rapports de Dieu avec le monde. En effet, il y a des choses qui sont incompréhensibles dans leur manière, et qui sont certaines néanmoins dans

(1) Ibid.
(2) Ibid

leur existence, et c'est ce qui arrive précisément pour les rapports qui nous occupent : nous ne pouvons comprendre comment ils peuvent être et nous sommes obligés d'avouer qu'ils sont. Pascal disait avec autant de force que de raison qu'il faut savoir douter où il faut et assurer où il faut. Nous trouvons dans Bossuet ces sages tempéraments d'une raison qui a le sentiment de sa force aussi bien que de sa faiblesse ; aussi aborde-t-il la question des rapports de Dieu et du monde avec cette assurance qui défie tous les efforts du scepticisme, et en même temps avec cette sobriété qui est la marque de la force et du génie.

On peut ramener à deux grandes classes les rapports de Dieu avec le monde. En effet, Dieu peut être considéré sous deux points de vue différents, comme Créateur et comme Providence : Créateur, il donne l'être au monde; Providence, il veille sur le monde qu'il a créé ; sous cette double forme, l'action incessante de Dieu donne naissance à divers rapports sur lesquels nous allons exposer et apprécier la doctrine de Bossuet.

L'objet de ce premier chapitre sera l'étude du dogme de la création.

La doctrine de Bossuet sur la création peut se renfermer dans les trois propositions suivantes :

1. Dieu a créé le monde *de rien*.
2. Dieu a créé le monde *librement*.
3. Dieu a créé le monde *dans le temps et dans l'espace*.

Section I.

« Dieu a fait son ouvrage dans son tout. »
(Bossuet. *Troisième semaine, deuxième Elévation*. t. III. p. 440.)

Dieu a créé le monde de rien. Ces seuls mots renferment la solution à la fois simple et sublime d'un problème qui a longtemps arrêté les efforts de l'esprit humain. Comment le monde existe-t-il ? Quelle en est l'origine ? Quel en est le principe ? Tous les philosophes se sont appliqués à chercher la solution de ce problème qui est le problème métaphysique par excellence ; mais avant l'avènement du Christianisme, aucun d'eux n'a pu s'élever jusqu'à l'idée simple et pure de la création.

Les premiers philosophes de la Grèce sont frappés tout d'abord par l'aspect multiple et varié des phénomènes de la nature, et obéissant à une nécessité impérieuse de l'esprit humain, ils cherchent un principe unique auquel ils puissent rapporter cette variété inépuisable. Ainsi, au début même de la science, le problème est posé, et dès-lors naissent dans le monde grec tous les systèmes que l'imagination de l'homme ait pu enfanter pour le résoudre, le matérialisme, l'idéalisme, le dualisme et le panthéïsme.

Certains philosophes cherchent le principe du monde

dans le monde lui-même, dans un des éléments du monde, dans l'eau, dans l'air ou dans le feu, ils *embrassent grossièrement de leurs mains*, comme dit Platon, *les pierres et les arbres qu'ils rencontrent*, (1) ils s'attachent aux corps, ils attribuent à la matière l'âme, le mouvement et la vie ; voilà l'athéïsme matérialiste de l'école ionienne.

D'autres ne veulent pas arrêter leurs regards sur ces êtres divers qui changent et qui passent, qui *s'écoulent sans cesse comme les eaux d'un fleuve*, (2) *qui n'ont pas à proprement parler l'existence, et qui n'ont qu'un perpétuel mouvement pour y arriver*. (3) Ce ne sont que des apparences trompeuses, des fantômes sans réalité, des illusions des sens ; la raison seule peut nous donner la certitude et la vérité, la raison seule peut nous donner la connaissance de l'être. Or, l'être est, et en dehors de lui rien ne peut être, il est d'une nature unique et distincte, il est immobile, il est sans limites, il est incréé et immortel, il n'a ni passé, ni avenir, il est tout présent, c'est un continu indivisible et en tout semblable à lui-même, il a la plénitude de l'être, il a la perfection, en un mot, il est l'unité absolue ; (4) voilà le théïsme idéaliste de l'école éléatique.

Mais ces deux systèmes sont trop exclusifs pour que l'esprit humain puisse s'en contenter, car l'un est la néga-

(1) Platon. *Sophiste*. Edit. Cousin. t. XI. p. 252.
(2) Id. *Cratyle*. t. XI. p. 54.
(3) Id. *Sophiste*. t. XI. p. 253.
(4) Id. *Parménide*. t. XII. p. 27. sq.

tion de la multiplicité, du changement, de la réalité physique, de la nature enfin, et l'autre la négation de l'unité, de l'immutabilité, de la spiritualité de Dieu. Or, quoi de plus absurde que de nier la nature? Un esprit logique comme celui de Parménide, peut bien déduire cette conséquence de certains principes posés, mais il ne peut pas lui-même l'accepter sérieusement, il ne peut pas rester renfermé dans l'abstraction, il ne peut pas se dérober aux conditions de la vie, et, par une contradiction inévitable, il termine son grand poème de la *Nature* par un système de physique. (1) Et, d'un autre côté, comment se renfermer uniquement dans la nature? Comment croire que tous ces phénomènes multiples n'ont pas un principe unique; que tous ces changements n'ont pas une cause immuable? que cette nature physique n'a pas la source de son existence dans une nature spirituelle; que ce monde n'a pas son origine en un Dieu? Aussi, Héraclite cherche-t-il à épurer cet élément premier qu'il appelle le feu, et dont il fait l'essence de toutes choses : c'est *une âme incorporelle et toujours coulante dont toutes choses sont faites;* (2) *c'est la raison divine et commune;* (3) c'est *une intelligence à laquelle rien n'est caché parce qu'elle n'est jamais morte;* (4) enfin, Héraclite lui donne le nom de *Jupiter*. (5) Ainsi, toute doctrine qui cherche l'unité absolue de l'existence, que ce soit l'unité abstraite et

(1) Parménide. Περὶ φύσεως.

(2) Aristote. *De anim.* I 2. Bekk. p. 405. c. A. l. 26.

(3) Sextus. *Adv. log.* I. 127, 129.

(4) Clément d'Alexandrie. *Pædag.* II.

(5) Id. *Strom.*

morte de l'école éléatique, ou l'unité matérielle et vivante de l'école ionienne, se condamne nécessairement à l'inconséquence. L'esprit ne peut pas rester dans cet état violent que produit la négation absolue de Dieu ou du monde, il se rattache infailliblement par le bon sens à la vérité que lui dérobait la rigueur inflexible d'un raisonnement fondé sur des prémisses fausses ; la nature détruit l'œuvre artificielle de la logique, et le caractère primitif du système se trouve alors singulièrement altéré. Dans le naturalisme absolu des Ioniens, l'élément divin vient occuper une place qui ne lui était pas destinée, dans le théïsme absolu des Eléates, l'élément matériel se fait jour malgré les tendances idéalistes du système ; en un mot, dans l'unité absolue de l'existence rêvée par les premiers philosophes de la Grèce, viennent se confondre deux éléments différents, deux principes opposés, deux natures contraires.

Ces deux natures contraires sont déjà distinguées d'une manière plus savante par l'école pythagoricienne, qui tente une sorte de conciliation entre les doctrines exclusives de l'école ionienne et de l'école éléatique. Les mathématiques sont le point de départ de la doctrine pythagoricienne. (1) Les Pythagoriciens aperçoivent des rapports numériques dans l'harmonie musicale, et en général, dans toute la nature. (2) De là la formule étrange en apparence, mais profonde en réalité, que le nombre est le principe des choses, (3) qui paraissent formées à leur

(1) Aristote. *Met* I 5. Bekk. p. 985. c. B. l. 24.
(2) Id. Ibid. l. 31
(3) Id Ibid. l. 25.

ressemblance. (1) Or, quels sont les éléments du nombre? Ce sont l'impair et le pair, ou, pour employer des expressions équivalentes dans le langage pythagoricien, la limite et le non-limité, πέρας καὶ ἄπειρον. (2) Puisque le nombre est l'essence des choses, les éléments du nombre sont aussi les éléments des choses. (3) Et, en effet, les Pythagoriciens retrouvent dans toute la nature la limite et le non-limité. Dans l'étendue géométrique, ils distinguent les limites qui sont les points élémentaires et l'intervalle en soi indéterminé qui est compris dans les limites. Dans l'harmonie musicale, ils distinguent aussi les limites qui sont les sons élémentaires et l'intervalle en soi indéterminé qui reçoit une détermination des limites. Enfin, dans toute la nature se retrouve l'union de ces deux éléments primitifs, la limite et le non-limité, ou, pour donner une traduction plus claire de la pensée pythagoricienne, le déterminé et l'indéterminé, j'allais presque dire, en empruntant la langue philosophique d'Aristote, la forme et la matière. Ces deux éléments revêtent des formes diverses dans la nature; de là la série des contraires qu'Aristote nous a conservée, (4) et qui se résume dans l'opposition générale du bien et du mal. (5) Elevons-nous plus haut : les nombres sont les principes des choses, mais les nombres eux-mêmes ont un principe. Au-dessus des nombres,

(1) Aristote. *Mét.* I. 6. p. 987. c. B. l. 11.

(2) Id. Ibid. I. 5. p. 986. c. A. l. 18.

(3) Id. Ibid. l. 2.

(4) Id. Ibid. I. 5. p. 986. c. A. l. 22.

(5) Id. *Mor. à Nicom.* I. 4. p. 1096. c. B. I. 6. — Eudore dans Simplicius *Physiq.* l. 41.

il y a le nombre par excellence, au-dessus des unités ou monades qui composent le nombre, il y a l'unité suprême, *le premier un*, qui est le principe de toutes choses, (1) et qui en est parfaitement distinct, toujours un, toujours seul, immobile et semblable à lui-même, d'un seul mot, Dieu.

Cette doctrine, fort obscure, peut être considérée comme le berceau du dualisme et du panthéïsme tout à la fois. Les Pythagoriciens renoncent évidemment à chercher l'unité absolue de l'existence, chimère poursuivie vainement par les écoles d'Elée et d'Ionie ; ils n'absorbent ni l'unité dans la multiplicité, ni la multiplicité dans l'unité ; ils admettent à la fois ces deux formes de l'existence. Mais quel est le rapport qui les unit? Faut-il considérer l'unité et la multiplicité comme deux principes coéternels et indépendants l'un de l'autre? Alors la doctrine pythagoricienne est une doctrine dualiste. Faut-il considérer l'unité à la fois comme principe et comme élément de la multiplicité? Alors la doctrine pythagoricienne est une doctrine panthéïste. Nous croyons retrouver à la fois ces deux tendances opposées dans le sein de l'école pythagoricienne. Le dualisme semble nettement accusé dans cette phrase par laquelle Aristote explique la genèse pythagoricienne : « L'unité préexistait, mais aussitôt la partie voisine de l'indéfini fut entraînée vers elle, et alors l'indéfini fut borné par une limite. » (2) Rapprochez de ce passage la série des contraires où se dessine sous des

(1) Aristote. *Met.* XII. 6. Bekk. p. 1080. c. B. l. 20.
(2) Id. Ibid. *Met.* XIII. 3. p. 1091. c. A. l. 15.

formes diverses l'antagonisme éternel du fini et de l'indéfini ; et vous serez forcé d'avouer que cette sorte de dualisme est la tendance primitive et le caractère essentiel de la doctrine pythagoricienne. D'un autre côté, le panthéïsme semble être une conséquence de la théorie des nombres qui considère l'unité comme la source de la multiplicité ; ajoutez à cela que certaines phrases de Philolaüs et d'Archytas renferment le panthéïsme dans sa formule la plus précise. « Le monde un et continu, dit Philolaüs, possède un principe de mouvement et de changement, pénétré qu'il est et parcouru par le souffle, entouré et dirigé par son chef. *Une de ses manières d'être est immobile, une autre est changeante.*» (1) — «Dieu, dit Archytas, est le principe, la fin et le milieu de toutes choses. » (2) Enfin, si nous en croyons Cicéron, les Pythagoriciens disaient que nos âmes proviennent de l'âme universelle de Dieu. (3) N'est-ce pas là un panthéïsme déclaré? Et si quelques critiques ont cru voir le germe du panthéïsme dans la philosophie ionienne et dans la philosophie éléatique, ne peut-on pas dire avec bien plus d'assurance que la philosophie pythagoricienne incline visiblement au panthéïsme ?

Ainsi, dès le début de la philosophie grecque, nous voyons se produire en quelque façon, au sein de l'école pythagoricienne, les deux grands systèmes qui seuls, en dehors du dogme de la création, tentent de rendre compte

(1) Philolaüs. *De Anima* dans Stobée. *Eclog. phys.* I. 24. Καὶ τὸ μὲν ἀμετάβλατον αὐτοῦ, τὸ δὲ μεταβάλλον ἐστι.

(2) Archytas. *De Sapientia* dans Iamblique. *Protreptiq.* IV. Ο Θεὸς ἀρχά τε καὶ τέλος καὶ μέσον ἐστὶ πάντων.

(3) Cicéron. *De Senect* 21 — *De Nat. Deorum* I. II.

des rapports du fini et de l'infini : le dualisme qui pose deux principes distincts, séparés, coéternels et nécessaires à la formation de tout ce qui est ; le panthéïsme qui pose un seul principe, substance unique de tous les phénomènes, source éternelle et immuable de toutes les vicissitudes et de toutes les modifications de l'univers, centre commun de toutes les existences variées, âme du monde qui n'a pas de réalité propre et distincte, et qui n'est qu'une des formes de l'existence universelle. Tels sont les deux systèmes, encore confus et incertains dans la philosophie pythagoricienne, que nous allons voir se développer et se préciser dans les diverses écoles grecques qui précèdent le Christianisme.

Anaxagore est le premier philosophe qui ait nettement posé en face l'un de l'autre les deux termes essentiels du dualisme, si l'on veut passer sous silence le nom d'Hermotime qui paraît l'avoir précédé dans cette voie. (1) En face de la matière qui contient dans son sein à l'état de chaos tous les éléments physiques de la nature, Anaxagore place un premier principe auquel il attribue la connaissance et le mouvement, (2) principe pur et sans mélange, (3) qui a pour mission d'ordonner le chaos, (4) et auquel Anaxagore donne le nom d'*intelligence*. (5)

La doctrine de Platon se rattache étroitement à la doctrine pythagoricienne : comme les pythagoriciens, Platon met en regard les deux principes opposés de l'unité et de

(1) Aristote. *Met.* l. 3. Bekk. p. 984. c. B. l. 19.
(2) Id. *De Anim.* l. 2. p. 404. c. A. l. 25.
(3) Id. *Met.* l. 8. p. 989. c. B. l. 14.
(4) Id. *Phys.* VIII. 1. p. 250. c. B. l. 24.
(5) Id. *Met.* I. 6. p. 987. c. A. l. 29.

la multiplicité, de la limite et du non-limité, et il semble même faire allusion à la doctrine des Pythagoriciens, lorsqu'il dit : « Les anciens qui valaient mieux que nous et qui habitaient plus près des Dieux, nous ont transmis cette doctrine que les choses à qui l'on attribue une existence éternelle, sont composées d'unité et de multiplicité, et réunissent par leur nature la limite et le non-limité. » (1) Comme les Pythagoriciens il applique cette théorie à la géométrie et à la musique, il distingue les intervalles qui résultent de l'intervention de la limite dans le non-limité, et il arrive ainsi à placer entre l'unité absolue et la multiplicité indéterminée la quantité déterminée, le nombre. Mais Platon ne se renferme pas dans ces abstractions mathématiques, les nombres ne sont pour lui qu'un intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible, (2) les idées seules, les idées, types immuables et éternels, exemplaires divins des choses sensibles, doivent être considérées comme leur essence ; et comme les Pythagoriciens disaient que tout est formé à l'imitation du nombre, Platon dit, sans s'expliquer davantage, que toutes choses participent des idées. (3) Ce n'est pas tout : au-dessus des nombres, les Pythagoriciens concevaient l'unité principe des nombres ; de même, au-dessus des idées, Platon conçoit l'*unité principe des idées*. (4) Quelle est cette unité ? Cette unité n'est autre chose que l'idée du

(1) Platon. *Philèbe*. Trad. Cousin. t. II. p. 304.

(2) Aristote. *Met*. I. 6. Bekk. p. 987. c. B. l. 14.

(3) Id. Ibid. p. 987. c. B. l. 11.

(4) Id. Ibid. p. 987. c. B. l. 21. — p. 988. c. A. l. 11. — Conf. *Met*. XII. 6. p. 1080. c. B. l. 21.

bien, qui est la première des idées, qui est le principe de toutes les autres idées, qui est l'idée par excellence, qui est Dieu même, source de toute lumière et de toute existence. (1) Mais comment Platon explique-t-il cette double génération du monde par les idées et des idées par l'unité? L'unité est l'essence de l'idée, l'idée est l'essence du monde sensible, la matière commune est l'indéfini des Pythagoriciens, que Platon, d'après le témoignage d'Aristote, appelait *la dyade du grand et du petit.* (2) Ainsi du rapport de l'unité et de la dyade naissent les idées, et du rapport des idées avec cette même dyade naissent les choses sensibles. Voilà l'origine de toutes choses. Quelle est maintenant cette matière? Pour les idées, cette matière est l'élément de la différence ou de la multiplicité, l'*autre*, essence qui n'a rien de positif et que Platon appelle *le non-être*, matière abstraite, être logique, sans réalité propre. (3) Pour les choses sensibles, cette matière devait être la même d'après les principes de la dialectique platonicienne et d'après les indications d'Aristote; mais dans le Timée, où il explique la genèse du monde, Platon s'efforce de se dégager des abstractions et de se rapprocher de la réalité. Il cherche toute sorte de comparaisons, de figures, d'images, pour donner une idée de la matière, il l'appelle nécessité, cause irrégulière, réceptacle de tout ce qui est, lieu qui ne périt pas et donne une place

(1) Platon. *Phèdre.* Trad. Cousin. t. VI. p. 51, 55.—*Républiq.* liv. VI. t. X. p. 51. sq. p. 59, p. 61.—*Républiq.* liv. VII. t. X. p. 70, 103, 104, 106, 121.

(2) Aristote. *Met.* I. 6. Bekk. p. 987. c. B. l. 25 et p. 988. c A. l. 11.—*Phys.* III. 4. p. 203. c. A. l. 9.

(3) Platon. *Sophiste.* Trad. Cousin t. XI. Passim.

à tout ce qui est, nourrice du monde, mère des choses sensibles, genre indéterminé de qui on peut dire ceci ou cela, sans forme par lui-même et propre à recevoir toutes formes, genre invisible et perceptible sans l'aide des sens par une sorte de raison bâtarde, genre qui participe de l'intelligible en une certaine façon, mais très-imparfaite, genre obscur et difficile à comprendre. (1)

Cette doctrine est fort analogue à la doctrine pythagoricienne. D'abord il est évident que Platon se pose comme conciliateur entre l'héraclitéisme et l'éléatisme. Contre Héraclite, il démontre dans le Théétète que l'être conçu comme essentiellement mobile et changeant équivaut au néant; contre les Eléates, il démontre dans le Sophiste que l'être conçu comme l'immobile unité n'est pas plus être que non-être, et qu'il équivaut aussi au néant; enfin, il établit dans le Parménide la nécessité d'allier l'être et le non-être, l'unité et la pluralité, l'immobilité et le changement, et il fait, ainsi qu'il le dit lui-même, comme les enfants dans leurs souhaits, c'est-à-dire qu'au lieu de choisir entre l'un et l'autre parti, il les accepte tous les deux également. (2)

Mais quel est le rapport qui unit dans la doctrine de Platon les deux termes opposés? Si la matière de Platon se réduit au non-être, c'est, comme dit Aristote, une matière purement mathématique, c'est une qualité différentielle de la matière plutôt que la matière elle-même, c'est le grand et le petit, ce que les physiciens appellent

(1) Platon. *Timée*. Edit. Cousin. t. XII. p. 152-157.

(2) Id. *Sophiste*. Trad. Cousin t. XI p. 265.

le rare et le dense, ne désignant par là que les différences du sujet; car tout cela n'est autre chose qu'une sorte de plus et de moins. (1) Il n'y a donc au fond qu'un être véritable, (2) et les êtres sensibles ne sont autre chose que les manifestations diverses de cet être unique. (3) Voilà le panthéïsme. Si au contraire la matière est quelque chose de réel, nous retombons dans le dualisme. Eh bien, dans le platonisme comme dans le pythagorisme, nous retrouvons à la fois ces deux tendances différentes. Platon incline au panthéïsme dans le *Sophiste*, et il est dualiste dans le *Timée*. Encore s'efforce-t-il, même dans le *Timée*, de diminuer, autant qu'il le peut, la réalité de la matière, puisqu'il soutient que cette matière n'est pas perceptible aux sens et qu'il l'identifie avec le lieu qui n'a pas de réalité propre, et qui n'est qu'une condition abstraite, idéale, géométrique de l'existence. Il semble qu'il entrevoie la fausseté du dualisme, et qu'il tâche d'en dissimuler le vice.

Si le dualisme de Platon est incertain comme celui de Pythagore, et renferme aussi quelques germes de panthéïsme, la doctrine d'Aristote est, comme celle d'Anaxagore, décidément dualiste. Au premier abord, il peut sembler qu'Aristote, comme Platon, cherche à subtiliser la matière, et à la réduire au non-être pour arriver à l'unité absolue de l'existence. A ses yeux, la matière n'est

(1) Aristote *Met.* 1. 9. Bekk. p. 992. c. B. l. 1.

(2) Id. Ibid. l. 11.

(3) Id. *Met.* VI. 13 p. 1038. c. B. l. 15.

pas corps, (1) elle n'est rien en soi, (2) elle est par elle-même indéterminée, (3) elle est l'indéfini, (4) elle est un sujet susceptible de recevoir des formes contraires, (5) elle est ce qui peut être et n'être pas quelque chose, (6) elle est ce qui est quelque chose non en acte, mais en puissance, (7) elle ne peut être connue en soi, (8) elle peut être connue seulement par analogie, (9) elle est au corps ce qu'est l'airain à la statue que l'on en tire, (10) enfin Aristote va jusqu'à l'appeler comme Platon, le *non-être*. Il est vrai qu'il ajoute que c'est le non-être par accident, et que par là il essaie de le distinguer de la privation qu'il appelle le non-être absolu. (11) Mais dans la doctrine d'Aristote, la matière n'est pas opposée à Dieu, c'est la nature qui est opposée à Dieu. Or, la matière n'est qu'un des principes de la nature, et de tous c'est le moins important, La matière en soi indéterminée reçoit sa détermination de la forme, par la matière l'individu n'est que possible, c'est par la forme seule qu'il est réellement, car il n'est que parce qu'il est tel ou tel. La matière et la forme sont les deux principes intimes de l'être sensible. Or

(1) Aristote. *De Gen. et Corrupt.* II. 1. Bekk. p. 239. c. A. l. 9.
(2) Id. *Met.* VI. 10. p. 1035. c. A. l. 8.
(3) Id. *Met.* VI. 3. p. 1029. c. A. l. 20.
(4) Id. *Phys.* III. 7. p. 207. c. B. l. 35.
(5) Id. *Met.* VII. 1. p 1042. c. A. l. 32.—*Met.* XI. 1 p. 1069. c. B. l. 3.
(6) Id. *Met.* VI. 7. p. 1032. c. A. l. 20.
(7) Id. *Met.* VI. 1. p. 1042. c. A. l. 27.
(8) Id. *Met.* I. 10. p. 1036. c. A. l. 8.
(9) Id. *Phys.* I. 7. p. 191. c. A. l. 8.
(10) Id. *Met.* VI. 3. p. 1029. c. A. l. 2.
(11) Id. *Phys.* I. 9. p. 192. c. A. l. 4.

comment se fait l'union de la matière et de la forme dans un sujet déterminé, comment a lieu le passage de la puissance à l'acte? C'est en vertu d'un troisième principe qui est la cause motrice. Ce n'est pas tout encore : ce mouvement par lequel l'être passe de la puissance à l'acte, a une raison : voilà un quatrième principe qui est la cause finale. Or, la nature, possède par elle-même la matière la forme et le mouvement, (1) elle a en elle la vertu qui réalise la puissance et la fait passer à l'acte, en un mot elle a en elle-même le principe de son existence. Sa fin seule n'est pas en elle, sa fin est dans un être parfait qui n'est jamais en puissance, mais qui est toujours en acte, être immobile, éternel, nécessaire, indépendant de toute cause, se suffisant à lui-même, d'un seul mot, Dieu. Dieu est le bien, et comme tel il est la fin suprême de l'univers. Objet de désir et d'amour il meut toutes choses, (2) sans tomber lui-même dans le mouvement, (3) il est le moteur immobile, (4) le monde tend vers lui par une sorte d'attraction, la nature toute entière est suspendue à lui comme à son principe. (5)

Ainsi, dans la doctrine d'Aristote, le monde est indépendant de Dieu par rapport à l'existence : Dieu ne communique au monde ni la matière, ni la forme, ni même le mouvement; le monde est par soi, il tient de soi son essence, il a en soi le principe de son mouvement; mais

(1) Id. *Phys.* II. 1. p. 193. c. A. l. 28.
(2) Id. *Met.* XI. 7. p. 1072. c. B. l. 3.
(3) Id. Ibid. c. A. l. 26.
(4) Id. Ibid. c. B. l. 7.
(5) Id. Ibid. c. B. l. 14.

sa fin est en Dieu, c'est vers Dieu qu'il tend par une nécessité inévitable, c'est en Dieu qu'il a le principe de la mesure, de l'ordre, de la perfection. Nous n'avons pas à insister ici sur le caractère de cette action que Dieu exerce sur le monde, il nous suffit de savoir qu'Aristote place le monde en regard de Dieu comme indépendant dans son existence, et que sa doctrine est le dualisme le plus précis et le plus rigoureux.

Mais la philosophie grecque ne peut pas s'en tenir au dualisme d'Aristote. Dans ce système, Dieu et le monde sont deux natures étrangères l'une à l'autre, rapprochées d'une manière purement artificielle, l'esprit humain ne peut pas se contenter de cette solution, il faut qu'il aperçoive un rapport plus intime entre Dieu et le monde, et alors, retombant dans l'erreur contraire, il va substituer le panthéïsme au dualisme.

La doctrine stoïcienne semble au premier abord n'être autre chose qu'un naturalisme grossier, analogue à celui de la philosophie ionienne. Mais si la doctrine de Zénon a d'intimes rapports avec la doctrine d'Héraclite, elle lui est infiniment supérieure. Les Stoïciens ne s'arrêtent pas à la surface mobile et changeante des phénomènes du monde, ils pénètrent jusqu'à la cause de cette mobilité, et conçoivent le principe actif qui donne le mouvement à la matière, la force toujours tendue qui la soutient, la raison qui la gouverne, la Providence qui la conserve, en un mot, l'âme qui anime le grand corps du monde. Cette âme, ils l'appellent Dieu. Mais Dieu n'est pas distinct du monde, Dieu habite le monde, le pénètre et se confond avec lui dans un tout unique et indivisible. Dieu

est le germe, la semence, la raison séminale de toutes choses, Dieu est la substance universelle d'où ont été tirés tous les êtres particuliers, et à l'expiration de certaines périodes de temps, Dieu absorbe en lui le tout pour le produire de nouveau. Dieu et le monde sont donc les deux formes différentes d'une seule et même existence; aussi les Stoïciens prennent-ils ces deux termes l'un pour l'autre indifféremment, et Diogène de Laërce nous apprend que selon Zénon, le monde peut être envisagé de trois manières: d'abord comme Dieu, puis comme l'ordre même du ciel et des astres, et enfin comme l'ensemble de ces deux choses. (1) Voilà le panthéïsme avec le principe fondamental de la consubstantialité de Dieu et du monde et la loi générale de l'émanation. Mais, il faut bien le remarquer, le panthéïsme stoïcien est un panthéïsme matérialiste : l'idée d'être et de substance n'est pas distincte de l'idée de corps, et Dieu n'est autre chose que le feu qui procède avec art à la formation de l'univers. (2)

Le panthéïsme alexandrin est au contraire un panthéïsme spiritualiste : la première hypostase de la trinité alexandrine est l'unité absolue de Parménide, l'unité supérieure à l'être et à la pensée, entrevue par Platon dans la *République*, (3) l'unité qui n'admet en soi ni multiplicité, ni mouvement, l'unité incompréhensible et ineffable, l'unité pure, τὸ ἓν ἁπλοῦν, terme dernier au-

(1) Diog. Laërt lib. VII. cap. I. nº 70. —Eusèbe. *Præpar. Evang.* XV. 15.
(2) Plutarque. *De placit. phil.* I. 6. nº 7.
(3) Platon. *Répub.* liv. VI trad. Cousin. t. X. p. 57.

quel aboutit l'abus de la dialectique. La deuxième hypostase est l'intelligence qui sort de l'unité par la loi de l'émanation, et qui renferme déjà dans son sein une sorte de multiplicité puisqu'elle est à la fois l'être absolu et la pensée absolue. La troisième hypostase est l'âme supérieure au monde, qui sort de l'intelligence comme l'intelligence elle-même sort de l'unité, par la même loi de l'émanation, et qui est l'activité absolue, source féconde de tous les êtres sensibles. Voilà la trinité divine : l'unité engendre l'intelligence qui engendre elle-même l'âme supérieure au monde, et cette génération a lieu dans l'éternité. Avec le développement de la troisième hypostase commencent le temps, l'espace, le mouvement, la nature enfin; car la génération de la nature a lieu dans le temps, tandis que la génération des trois hypostases a lieu dans l'éternité. Mais la loi qui préside à cette génération est toujours la même, la loi de l'émanation, et en définitive le monde n'est autre chose que le développement de la substance divine.

Tel est le dernier effort de la pensée grecque : déjà le Christ a paru, car Plotin, que l'on peut considérer comme le premier représentant de l'école d'Alexandrie, est né l'an 205 après J.-C. ; déjà le concile de Nicée a fixé les dogmes de l'Eglise chrétienne, car Proclus, que l'on peut considérer comme le dernier représentant de l'école d'Alexandrie, est né l'an 412, quatre vingt-sept ans après le célèbre concile que nous venons de nommer; le dualisme est mort, et ne reparaîtra plus sur la scène du monde philosophique; le panthéïsme seul reste aux prises avec le dogme chrétien de la création, et pour soutenir

cette lutte inégale, il revêt successivement diverses formes sous lesquelles nous retrouvons toujours le vice radical du système. Et en effet, dans Spinoza et dans Hegel, comme chez les Stoïciens et les Alexandrins, le panthéïsme aspirant à réaliser la chimère de l'unité absolue, prend pour principe la consubstantialité éternelle et nécessaire de Dieu et du monde qui sont considérés comme les deux formes distinctes d'une seule et même existence, et, suivant la direction des esprits, il incline tantôt à sacrifier le monde à Dieu, et il aboutit au mysticisme, tantôt à sacrifier Dieu au monde, et il aboutit au naturalisme; quelquefois même, par une contradiction qui s'explique aisément, il obéit successivement à ces deux tendances contraires, et réunit dans un système unique les principes les plus opposés.

Bossuet, fidèle à la tradition chrétienne, accepte le dogme de la création, et s'attache à le défendre contre les efforts du dualisme et du panthéïsme. Bossuet n'affiche pas la connaissance des systèmes philosophiques, mais il les combat, sans les nommer, avec tout autant de force que s'il en donnait une exposition et une réfutation régulières. Son but est de défendre le dogme contre les opinions qui le contredisent, il marche droit à ce but sans dévier de sa route. Peu lui importent les formes diverses qu'ont revêtues les systèmes des philosophes, ces systèmes n'ont pas pour lui une importance historique, il ne se propose pas de les faire connaître, il lui suffit de réfuter les principes sur lesquels ils sont fondés, et de faire triompher le dogme dans cette lutte contre les fausses doctrines. Leur attribuer une trop

grande importance, ce serait compromettre la dignité de la religion et de la vérité. Aussi trouverons-nous dans Bossuet la réfutation du dualisme et du panthéïsme, sans que ces systèmes soient une seule fois nommés ; mais Bossuet les décrit de telle sorte qu'il est impossible de les méconnaître.

L'essence du dualisme est d'admettre une matière coéternelle à Dieu, quels que soient d'ailleurs les caractères positifs ou négatifs que l'on attribue à cette matière. Dans ce système, Dieu est représenté comme un ouvrier humain qui travaille sur une matière préexistante et qui en tire son ouvrage. Bossuet commence par signaler cette confusion grossière qui rabaisse Dieu au niveau de l'homme et réduit sa toute-puissance aux étroites proportions de notre propre puissance. « L'homme est ouvrier, dit Bossuet, mais il trouve sa matière toute faite par un autre dont il l'emprunte : Dieu n'a besoin d'aucune matière et *il tire tout du néant.* » (1) Dans un autre passage où il commente les paroles de la Genèse : « *Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre,* » Bossuet reprend la même idée et y insiste avec une nouvelle force : « Je ne trouve point, dit-il, que Dieu qui a créé toutes choses, ait eu besoin comme un ouvrier vulgaire de trouver une matière préparée sur laquelle il travaillât, et de laquelle il fît son ouvrage. » (2) Mais Bossuet ne s'arrête pas à ces dehors

(1) Bossuet. *Méd. sur l'Evang* La Cène. 1re part. 86me jour. t. IV. p. 402.

(2) Id. *Élévat. sur les myst.* 3me *sem.* 2me *Elévat.* t. III. p. 440. — Ce morceau rappelle le passage suivant de saint Augustin : « Quum dicunt esse naturam quam Deus omnipotens non creaverit, de qua tamen istum mundum fabricaverit, quem pulchre ordinatum esse concedunt, ita omnipotentem Deum negant, ut non eum credant mundum potuisse facere, nisi ad eum fabricandum alia natura, quæ jam fuerat, uteretur : carnali scilicet consuetudine videndi fabros et domorum structores et quoslibet opifices, qui nisi adjuventur parata materia ad effectum suæ artis pervenire non possunt. » *De fide symb* cap. 2.

de la question, il va au fond et examine quelles sont les conséquences du dualisme. Admettre une matière coéternelle à Dieu, c'est admettre un être indépendant de Dieu. Si Dieu n'a fait que donner la forme à la matière, « son ouvrage ne lui doit pas tout, et dans son fond *il est indépendamment de son ouvrier*. » (1) Or, comment admettre un être qui ne dépend pas de Dieu dans sa matière et qui dépend de Dieu dans sa forme? Car s'il est indépendamment de Dieu, s'il ne relève pas de la toute-puissance divine, comment Dieu a-t-il pu l'assujétir à ses lois? S'il est indépendamment de Dieu, s'il a de soi son être et sa substance, comment attend-il de Dieu sa forme et sa perfection? Telles sont les deux objections que Bossuet adresse au dualisme et qu'il développe avec une incomparable vigueur : « Aveugles conducteurs d'aveugles, qui tombez dans le précipice et y jetez ceux qui vous suivent! Dites-moi, qui a assujéti à Dieu ce qu'il n'a pas fait, ce qui est de soi aussi bien que Dieu, ce qui est indépendamment de Dieu même? Par où a-t-il trouvé prise sur ce qui lui est étranger et indépendant de sa puissance, et par quel art et par quel pouvoir se l'est-il soumis? Comment s'y prendra-t-il pour le mouvoir? Ou, s'il se meut de lui-même, quoique encore confusément et irrégulièrement, comme on veut se l'imaginer dans ce chaos, comment donnera la règle à ces mouvements celui qui ne donne pas la force mouvante? Cette nature indomptable échapperait à ses mains, et, ne s'y prêtant jamais tout

(1) Bossuet. *Elévat. sur les myst.* 3me sem. 2me Elév. t. III. p. 440.

entière, elle ne pourrait être formée tout entière selon l'art et la puissance de son ouvrier. » — « Mais qu'est-ce, après tout, que cette matière si parfaite qu'elle ait d'elle-même ce fond de son être, et si imparfaite qu'elle attende sa perfection d'un autre? Son ornement et sa perfection ne sera que son accident, puisqu'elle est éternellement informe. Dieu aura fait l'accident et n'aura pas fait la substance? Dieu aura fait l'arrangement des lettres qui composent les mots, et n'aura pas fait dans les lettres la capacité d'être arrangées? O chaos et confusion dans les esprits, plus encore que dans cette matière et ces mouvements qu'on imagine éternellement irréguliers et confus! » (1) Il est facile de reconnaître dans cette dernière objection la trace d'un raisonnement que fait Descartes dans sa seconde preuve de l'existence de Dieu. Si j'étais moi-même l'auteur de mon être, dit Descartes, il ne me manquerait aucune perfection, car je me serais donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais Dieu. Et en effet, je ne dois pas m'imaginer que les choses qui me manquent soient plus difficiles à acquérir que celles que je possède déjà, puisque, si je me suis donné à moi-même mon être, c'est-à-dire ma substance, je puis me donner avec bien plus de facilité les qualités qui ne sont que des accidents de cette substance. (2) Bossuet applique ce raisonnement à la question qui nous occupe : si la matière est par elle-même, si elle tient l'être de soi, elle tient aussi de soi toutes les qualités,

(1) Bossuet. *Elévat. sur les myst.* 3me sem. 2me élévat. t. III. p. 441.
(2) Descartes. *Médit.* 3me. Edit. Ad. Garnier. t. I. p. 128 et 129.

toutes les perfections, elle est égale à Dieu, elle est Dieu même. Nous trouvons dans le traité du *Libre arbitre* un passage où Bossuet nous rappelle et la pensée, et je dirai presque les expressions de Descartes. « S'il y avait, dit-il, une matière que Dieu n'eût point faite, cette matière qui aurait déjà de soi tout son être, ni n'aurait besoin de rien, ni ne pourrait jamais dépendre d'un autre, ni ne serait susceptible d'aucun changement, et enfin elle serait Dieu, égalant Dieu même en ce qu'il a de principal, qui est d'être de soi. Et on voit bien, en effet, que ne dépendant de Dieu en aucune sorte dans son fond, elle serait absolument hors de son pouvoir et hors de toute atteinte de son action. Car ce qui a l'être de soi a de soi tout ce qu'il peut avoir, n'y ayant aucune raison à penser que ce qui est si parfait, qu'il est de lui-même, ait besoin d'un autre pour avoir le reste, qui serait moindre que l'être. » (1) Et en effet, Bossuet nous le montre clairement dans le *Discours sur l'Histoire universelle* comme dans le traité du *Libre arbitre* et dans *les Elévations*, (2) le dualisme est une inconséquence. Ou la matière est tout, ou elle n'est rien par elle-même. Entre ces deux alternatives, il faut nécessairement choisir, on ne peut pas rester dans le milieu. Ce qui est par soi a tout de soi, il est nécessaire, éternel, immense, infini, parfait, il est Dieu. Admettre que la matière existe indépendamment de Dieu même, c'est donc admettre qu'il y a un autre Dieu que

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre*. Chap. IV. t. IX p. 20.

(2) Id. *Disc. sur l'Hist univ.* 2me part. chap. 1er. t. IX. p. 132. — *Traité du Libre arbitre*. loc. cit. — *Elévat.* 3me sem. 2me élévat. t. III. p. 440.

Dieu, ce qui est une absurdité; ou bien c'est admettre que la matière est le seul Dieu, ce qui est un athéïsme déclaré. Les dualistes désavouent ces conséquences de leurs principes, ils tâchent de s'arrêter sur la pente où ils se sont imprudemment engagés et refusent obstinément la perfection à la matière à laquelle ils accordent cependant l'existence nécessaire. Ils essaient même de retourner en arrière et de diminuer autant qu'il leur est possible la réalité de la matière, qu'ils finissent par réduire à une sorte de non-être. Mais tous ces efforts ne font que démontrer plus clairement le vice radical du système : encore une fois, il faut que la matière soit tout ou qu'elle ne soit rien par elle-même ; entre l'athéïsme et le dogme de la création il n'y a point de milieu, le dualisme est un compromis inutile et impuissant, c'est un système bâtard que repousse la rigueur inflexible de la logique, et qui, après Aristote, n'a pas reparu sur la scène du monde philosophique. Et cependant c'est là le système le plus savant que la philosophie païenne ait inventé sur Dieu et sur la création. « Les philosophes qui ont le mieux parlé de Dieu, dit Bossuet, lui font tout au plus mouvoir, embellir, arranger le monde ; mais ils ne font pas qu'il le tire du néant, ni qu'il donne à aucune chose le fond de l'être par sa seule volonté. Ainsi la substance des choses était indépendante de Dieu, et il était seulement auteur du bon ordre de la nature. Voilà ce que pensaient ceux qui raisonnaient le mieux en ces siècles de ténèbres et d'ignorance. » (1)

(1) Bossuet. *Du culte dû à Dieu.* § II. t. XI. p. 516. — Conf. Ibid. § IV. t. XI. p. 549. — Conf. *Disc. sur l'Hist. univ.* 2me part chap. 1er. t. IX. p. 132.

La réfutation du dualisme commence la démonstration de cette proposition que nous écrivions en tête de ce chapitre : *Dieu a créé le monde de rien ;* la réfutation du panthéïsme achève cette démonstration.

Si Dieu n'a pas eu besoin d'une matière préexistante pour créer le monde, ne peut-on pas dire du moins qu'il a tiré le monde de lui-même ? Bossuet, en établissant le dogme de la création, ne pouvait manquer de rencontrer sous ses pas le panthéïsme aussi bien que le dualisme. Le panthéïsme n'avait pas alors la triste célébrité dont il jouit aujourd'hui, et les adversaires de la philosophie n'avaient pas grandi par leurs attaques passionnées une doctrine que réprouve le bon sens de l'humanité. Toutefois, Bossuet avait entendu parler d'une *Réfutation de Spinoza*, composée par le père Lami, et il avait encouragé ce dernier à le mettre au jour. (1) Il est vrai que jamais il ne combattît directement et par lui-même le spinozisme ; mais dans toutes les questions qui semblent se rapporter, de près ou de loin, à la thèse fondamentale du panthéïsme, Bossuet insiste fortement sur la distinction substantielle de Dieu et du monde, et sur le vrai sens des mots qui pourraient prêter à la confusion et à l'erreur. Ainsi, lorsque commentant les textes sacrés, il rencontre la phrase célèbre de saint Paul : *in Deo vivimus, et movemur, et sumus,* (2) il faut bien qu'il concilie ces paroles avec le dogme de la création qui implique la distinction substantielle de la créature et du Créateur ;

(1) Bossuet. *Lettre* 145 *et* 147. *Au P. Lami.* t. XVII. p. 220 et 222.

(2) *Act. des Apôt.* XVII. 28.

d'ailleurs, en défendant la doctrine orthodoxe contre les opinions nouvelles, il se trouve en face d'un système dans lequel l'âme humaine est considérée comme une émanation de la divinité ; et il doit renverser ce système contraire au dogme de l'Eglise et à la vérité ; enfin, le développement même de l'idée de création le conduit à examiner si Dieu a communiqué quelque chose de sa substance à la créature ; et, sous ces formes diverses, c'est le principe fondamental du panthéïsme qui est en question.

Bossuet se garde bien de prendre les paroles de saint Paul dans leur sens littéral, et d'en conclure la consubstantialité de Dieu et du monde : il voit dans ces paroles une vive image de la présence de Dieu dans le monde et spécialement dans l'homme, et par cette présence de Dieu il entend l'action créatrice et providentielle que Dieu exerce sur le monde. L'homme n'est donc pas en Dieu, à proprement parler : mais c'est Dieu qui est dans l'homme. Il est dans l'homme comme la cause qui l'a produit, et le soutient continuellement dans l'être. « Un homme, dit Bossuet, qui sait se rendre présent à lui-même, trouve Dieu plus présent que toute autre chose, puisque sans lui il n'aurait ni mouvement, ni esprit, ni vie, ni raison, selon cette parole vraiment philosophique de l'apôtre prêchant à Athènes, c'est-à-dire dans le lieu où la philosophie était comme dans son fort : *Il n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous vivons, que nous sommes mus, et que nous sommes ;* et encore : *puisqu'il nous donne à tous la vie, la respiration, et toutes choses.* » (1)

(1) Bossuet. *Lettre au Pape sur l'instr. du Dauphin.* nº 7. t. IX. p. 518.

Ainsi, Bossuet commentant saint Paul par lui-même, trouve à deux versets de distance, et sous une forme claire et précise, l'explication de la pensée intime du grand apôtre : nous sommes en Dieu, ou plutôt Dieu est en nous, ou plutôt encore, Dieu nous est perpétuellement présent, parce qu'il nous donne l'être, la vie, la respiration et tout ce que nous sommes. Tel est le véritable sens de cette phrase qui a servi de texte au panthéïsme. Bossuet n'hésite pas une seule fois sur la portée de ces paroles si simples et si profondes, et dans plusieurs de ses ouvrages nous retrouvons la même explication de la présence de Dieu en nous. « Vous êtes en nous, dit Bossuet, en s'adressant à Dieu, et vous ne pouvez en être loin, puisque c'est par vous que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes. Et vous êtes de la même sorte dans tout l'univers : au-dessus en le dominant, au-dedans en le remuant, et faisant concourir en un toutes ses parties, au-dessous en le portant, comme dit Moïse, avec vos bras éternels. » (1) Ailleurs, il dit encore : « Dieu est intime, il est présent : car il donne l'être et le mouvement à tout. » (2) Enfin, dans une de ses *Elévations*, Bossuet s'explique d'une manière encore plus positive : « Vous êtes dans vos ouvrages, dit-il à Dieu, par votre vertu qui les forme et qui les soutient. » (3) Nous avons vu que dans ce passage Bossuet reproduit les

(1) Bossuet. *Elévat.* 4me sem. 9me éléval. t. III. p. 466.

(2) Id. *Médit. sur l'Evang.* Serm. de N.-S. sur la montagne. XXIe jour. t. IV. p. 50.

(3) Id. *Elévat.* 3me sem. 3me éléval. t. III. p. 442.—Conf. plus haut. p. 205.

paroles mêmes de Saint Thomas. (1) Nous pourrions montrer aussi que saint Augustin interprète de la même manière la doctrine de l'apôtre : « Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. *Ex ipso* non hoc significat quod *de ipso*. Non autem omne quod ex ipso est, recte dicitur de ipso. Ex ipso enim cœlum et terra, quia ipse fecit ea; non autem de ipso quia non de substantia sua. (2) Mais Bossuet n'explique pas ce qui est inexplicable, à savoir comment Dieu peut être présent dans ses créatures sans se confondre avec elles. La présence de Dieu dans ses créatures est la conséquence de cet attribut de l'immensité, que nous lui avons reconnu, attribut incompréhensible comme l'infinité même dont il est une forme; il faut donc se résoudre à admettre sans l'expliquer la présence de Dieu dans son ouvrage. Mais il faut en même temps établir une distinction radicale entre la substance infinie du Créateur et la substance finie de la créature : Dieu est à une distance infinie de nous; sa vie, son être, sa nature sont infiniment élevés au-dessus de la vie, de l'être, de la nature des êtres créés : il ne peut donc y avoir aucun rapport d'essence entre l'homme et Dieu. Nous sommes en Dieu, non comme une portion de son être, mais comme un effet vivant de sa toute-puissance, nous sommes en lui, en un mot, d'une certaine façon qui nous est incompréhensible, mais qui exclut toute identité de substance entre deux existences séparées par l'abîme

(1) Saint Thomas. *Somme théol.* 1re part. quest VIII. art. 1. — Conf. plus haut. 2me part. p. 205.

(2) Saint Augustin. *De nat. boni adv. Manich.* cap. XXX.

de l'infini. Bossuet a bien compris cette grande vérité, et en l'établissant avec autant de force que de précision, il a réellement renversé le principe fondamental du panthéisme.

L'âme humaine vient de Dieu et elle retourne à Dieu : cette vérité enseignée par toutes les grandes doctrines spiritualistes doit-elle être entendue dans son sens littéral? Quelques-uns, prenant une image de la vérité pour la vérité même, s'imaginent que l'âme est réellement une émanation de la substance divine, qu'elle se sépare de Dieu pour descendre dans le corps qu'elle anime un certain temps, et qu'elle quitte bientôt cette demeure étrangère pour se réunir de nouveau à Dieu. Bossuet condamne comme une erreur grossière cette opinion qui tend à identifier la créature et le Créateur, et qui est encore une des formes du panthéisme. « L'homme, dit-il, a deux principes : selon le corps il vient de la terre, selon l'âme il vient de Dieu seul; et c'est pourquoi, dit Salomon, pendant que le corps retourne en la terre, d'où il a été tiré, l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné. C'est ainsi qu'il vient de Dieu, non qu'il soit en Dieu en substance, et qu'il en sorte, comme quelques-uns l'ont imaginé, car ces idées sont grossières et trop corporelles, mais il est en Dieu, comme en son seul principe et sa seule cause. »(1)

(1) Bossuet *Elévat.* 4me sem. 11me Elévat. t III. p. 468. — C'est en ce sens que Bossuet a pu dire dans un Sermon que *nous sommes d'une race divine.* (1er *Sermon pour la fête de la Circ. de N.-S.*) t. v. p. 249. — Nous retrouvons les mêmes idées dans saint Augustin : « Si quæris utrum a Deo descenderit anima, magna quidem quæstio est : sed sive a Deo descendit, sive non, illud de anima respondeo non esse Deum : aliud esse Deum, aliud animam. » *Contr. Fortunat. Manich. Discipul.* l. nº 11.

Ainsi, selon Bossuet, l'homme n'est pas en Dieu en substance, il est en Dieu comme en son seul principe et sa seule cause ; tel est le sens qu'il faut donner au langage figuré de Salomon et à toute la doctrine chrétienne qui rattache la créature au Créateur par les liens les plus étroits, mais qui met aussi la distinction la plus profonde entre l'être du monde et l'être de Dieu. Aussi Bossuet condamne-t-il les philosophes anciens qui prenaient au propre cette figure, et regardaient l'âme comme une portion de la divinité. « C'était faute de connaître Dieu, dit-il, que la plupart des philosophes n'ont pu croire l'âme immortelle sans la croire une portion de la divinité, une divinité elle-même, un être éternel, incréé aussi bien qu'incorruptible et qui n'avait non plus de commencement que de fin. » (1) L'âme humaine n'est pas de nature divine, elle est seulement faite à l'image de la nature divine. Ecoutons encore Bossuet : « L'âme, nous dit-il avec une précision remarquable de langage, est faite et tellement faite, qu'elle n'est rien de la nature divine ; mais seulement une chose faite à l'image et ressemblance de la nature divine, une chose qui doit toujours demeurer unie à celui qui l'a formée : c'est ce que veut dire ce souffle divin ; c'est ce que nous représente cet esprit de vie.» (2) Dans tous ces passages, Bossuet se déclare l'adversaire du panthéisme : car regarder l'âme humaine comme un rayon de l'âme divine, ce n'est pas sans doute professer ce pan-

(1) Bossuet. *Hist. univ.* 2me part. chap. XIX. t. IX. p. 204.

(2) Id. Ibid. 2me part. chap. 1er. t. IX. p. 136. — Ici Bossuet ne fait guère autre chose que traduire saint Thomas. — Conf. *Contra gent.* II. 85.

théisme grossier qui considère les corps aussi bien que les âmes comme une émanation de la substance universelle de Dieu ; mais enfin c'est encore confondre la nature de l'homme avec la nature de Dieu, c'est encore admettre l'identité de substance entre l'homme et la Divinité, c'est encore soutenir la cause du panthéisme.

La plus grande difficulté consiste en ce qu'il semble que Dieu qui possède tout l'être, ne peut créer l'homme qu'en lui communiquant une partie de son être, et c'est là en effet le raisonnement que les panthéistes opposent aux partisans de la création. Tirer une nouvelle substance du néant, c'est augmenter la somme totale de l'être; or l'être ne saurait être augmenté, puisque Dieu est infini ; il faut donc conclure ou que ce qui semble être n'est pas réellement, ou que Dien a tiré l'univers de sa propre substance. Bossuet a entrevu cette difficulté ; nous en avons la preuve dans une note annexée à un de ses sermons où il soutient au nom de la toute-puissance divine que Dieu *donne sans se dépouiller*, et que bien différent en cela de nous-mêmes, *en donnant une partie, il retient le tout*. (1) Dans un autre sermon, Bossuet semble encore répondre aux panthéistes, lorsqu'il dit de Dieu : « Il n'est rien de ce que vous voyez, parce qu'il est le Dieu et le créateur de tout ce que vous voyez ; il est tout ce que vous voyez, parce qu'il enferme tout dans son essence infinie. » (2)

(1) Bossuet. *Serm. pour la fête du Rosaire.* — Cette phrase n'est pas dans l'édition de Besançon : elle se trouve dans l'édition de Paris d'Antoine Boudet. t. VII. p. 241.

(2) Id. *Sermon pour une vêture prêché aux nouvelles catholiques.* 1er point. t. VII. p. 486.

Mais trancher ainsi la difficulté, ce n'est pas la résoudre. Fénelon, dans sa lettre au P. Lami sur la réfutation de Spinoza, a essayé de lever la contradiction que les panthéistes imputent aux partisans du dogme de la création : selon lui, Dieu est tout degré d'être, mais il n'est pas tout être en nombre ; Dieu est infini en degrés de perfection, mais non en parties. Les degrés infinis de l'être, pris intensivement, n'ont rien de commun avec la multiplication extensive de l'être : Dieu n'apporte donc, en créant un nouvel être, aucun nouveau degré de perfection aux degrés infinis qu'il possède ; la multiplication extensive de l'être n'ajoute rien à ce genre d'infini intensif qui est en Dieu ; la création de l'univers n'ajoute rien à l'infinité, à la plénitude, à la totalité de l'être que Dieu seul renferme dans sa parfaite simplicité. Mais cette distinction abstraite et logique entre le point de vue intensif et le point de vue extensif de l'être, ne sert de rien : Fénelon prouve bien par là que la création n'ajoute rien à l'infinité intensive de Dieu, mais il retombe, sans s'en douter, dans le panthéisme, parce qu'il est obligé d'admettre que *le même degré d'être peut être possédé par l'ouvrage de Dieu avec exclusion de tous les degrés supérieurs, et être en Dieu même avec d'autres degrés infiniment au-dessus.* (1) Pour résoudre la difficulté entrevue par Bossuet et combattue si faiblement par Fénelon, il suffit de rappeler l'observation de Descartes sur le mot de substance : « Le nom de substance, dit Descartes dans les

(1) Fénelon *Lettre au Père Lami sur la Réfut. de Spinoza.*

Principes, n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures. » (1) Dans ces simples paroles se trouve la solution de cette difficulté qui est le grand argument des panthéistes. Et, en effet, pour que l'on eût le droit de dire que la création augmente la somme totale de l'être, il faudrait prouver que l'être créé a une parfaite identité de nature avec l'être incréé. Or, c'est là le point faible du panthéisme. Dès que nous admettons un Dieu, être parfait, infini, absolu, nous admettons un être qui est seul de sa nature, qui est infiniment élevé au-dessus des êtres créés, qui est séparé du monde par un abîme infranchissable; entre l'homme et Dieu, il n'y a pas une différence de degré, il y a une différence d'être; dans la faiblesse de notre pensée et surtout de notre langage, nous employons les mêmes mots de nature, de substance et d'être pour signifier deux choses radicalement différentes. Dieu n'a pas, comme le dit Fénelon, le même degré d'être que la créature avec d'autres degrés infiniment supérieurs, Dieu est un être et l'homme est un être; mais entre ces deux êtres il n'y a pas de terme de comparaison, puisque le premier est l'être infini et le second l'être fini. La différence qui sépare Dieu de l'homme porte non sur les attributs, mais sur la substance; l'infinité n'est pas un attribut de Dieu, c'est le fond même de l'être divin : voilà pourquoi Dieu donne sans se dépouiller, comme parle Bossuet, voilà pourquoi Dieu ne communique pas au monde une partie de sa substance et de son

(1) Descartes. *Principes*. 1re part. no 51. Edit. Ad Garnier. p. 254

être, voilà pourquoi la création n'augmente pas la totalité de l'être qui est en Dieu. La somme totale de l'être n'est augmentée par la création que relativement à ce qui est susceptible d'augmentation, c'est-à-dire relativement aux êtres finis; mais il est absurde d'en conclure l'augmentation de l'être infini, comme il serait absurde de soutenir que le temps, dans sa succession indéfinie, augmente l'éternité de Dieu, comme il serait absurde de prétendre que l'espace créé élargit l'immensité divine. L'être infini embrasse infiniment, enferme éminemment tout être fini, comme l'éternité embrasse éminemment toute succession temporelle, comme l'immensité embrasse infiniment tout espace limité. (1) Nous devons regretter que Bossuet n'ait pas jugé à propos de combattre directement le spinozisme, et n'ait pas essayé de repondre à la difficulté soulevée par les panthéistes touchant la multiplication de l'être par la création. Mais aussi nous devons le louer de ne pas s'être laissé entraîner, comme Malebranche et comme plusieurs des disciples de Descartes, sur la pente fatale du panthéisme, (2) et d'avoir nettement posé que Dieu est dans ses ouvrages, mais seulement par sa vertu qui les forme et

(1) Voir l'abbé Combalot. *Connaissance de J.-C.* chap. 21.

(2) Bossuet semble avoir bien compris qu'il y a quelques germes de panthéismes dans la doctrine de Descartes : « Les idées de Descartes, dit-il, n'ont pas été fort nettes, lorsqu'il a conclu l'infinité de l'étendue par l'infinité de ce vide qu'on imagine hors du monde ; en quoi il s'est trompé, et je crois que de son erreur, on pourrait induire, par conséquences légitimes, l'impossibilité de la création et de la destruction des substances, quoique rien au monde ne soit plus contraire à l'idée de l'être parfait que ce philosophe prend pour principal moyen de l'existence de Dieu.» *Lettre CLXXVII. A Leibnitz.* août 1695. t. XVII p. 270.

qui les soutient ; que l'âme humaine vient de Dieu, mais seulement comme l'effet vient de sa cause, et sans qu'il y ait entre l'âme et Dieu aucune identité de substance ; enfin que Dieu donne sans se dépouiller lui-même, c'est-à-dire qu'il a pu créer le monde sans lui communiquer quelque chose de son être et de sa substance ; et ces trois propositions fort claires renferment, du moins implicitement, la condamnation du panthéisme dans ses principes essentiels.

En résumé, par ces seuls mots : *Dieu a créé le monde de rien*, se trouvent exclus à la fois le dualisme et le panthéisme : car dire que Dieu a créé le monde de rien, c'est nier que Dieu ait eu besoin d'une matière préexistante pour produire le monde, c'est nier aussi qu'il ait tiré le monde de sa propre substance, c'est affirmer simplement que Dieu a fait venir à l'être ce qui auparavant n'était pas. La doctrine de la création n'est donc pas, comme on l'a prétendu souvent, une doctrine négative qui exclut la dualisme et le panthéisme, et ne met rien à leur place ; c'est une doctrine très-positive et qui donne de la puissance divine l'idée la plus grande et la plus digne que nous puissions nous en former. Il est vrai que nous ne comprenons pas comment Dieu peut créer le monde : mais comprenons-nous mieux comment nous produisons nous-mêmes un acte volontaire, et comment cet acte volontaire est suivi d'un mouvement dans nos organes? Et si nous ne comprenons pas seulement le mode d'action de cette humble et faible cause que nous sommes, pourquoi prétendrions-nous comprendre le mode d'action de cette cause parfaite, infinie, absolue,

que l'on appelle Dieu? Si nous ne pouvons comprendre la production d'un simple phénomène, pourquoi prétendrions-nous comprendre la production d'une cause, d'une substance, d'un être? Nous pouvons connaître le fait et les conditions du fait, les circonstances qui le précèdent, le suivent ou l'accompagnent; mais le comment, voilà ce que nous ne connaîtrons jamais. La création est incompréhensible : Bossuet ne fait pas difficulté de l'avouer. « Nous connaissons clairement, dit-il, toutes les vérités que nous venons de considérer. C'est renverser les fondements de tout bon raisonnement que de les nier, et enfin tout est ébranlé si on les révoque en doute. Et toutefois, oserons-nous dire que ces vérités incontestables n'aient aucune difficulté? Entendons-nous aussi clairement que de rien il se puisse faire quelque chose et que ce qui n'est pas puisse commencer d'être, que nous savons qu'il faut nécessairement que la chose soit ainsi? » (1) Quand l'homme veut pénétrer ce mystère qui dépasse infiniment la portée de sa raison, il s'égare et tombe dans les erreurs du dualisme ou du panthéisme. Encore s'il trouvait dans ces systèmes quelque chose qui pût satisfaire sa raison? Mais dans le dualisme, comprend-on comment Dieu exerce une action sur une matière indépendante de lui, et dans le panthéisme comprend-on comment Dieu fait sortir une multiplicité indéfinie du sein de son unité parfaite et indivisible? D'ailleurs, il n'y a pas seulement incompréhensibilité, il y a contradiction dans l'hypothèse

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre*. chap. IV. t. IX. p 20.

du dualisme et du panthéisme ; la doctrine de la création, au contraire, quelque incompréhensible qu'elle soit en elle-même, n'enferme aucune contradiction, et seule elle paraît conforme à la toute-puissance de Dieu. *Rien ne se fait de rien*, tel était l'axiôme de la sagesse antique ; la doctrine chrétienne renverse cet axiôme en proclamant que *Dieu a fait le monde de rien*, et par là introduit dans le monde une idée nouvelle, l'idée simple et grande de la création.

Section II.

« Dieu est parfaitement libre en tout ce qu'il fait au dehors. »
(Bossuet. *Traité du Libre arbitre*. Chap. II. t. IX. p. 3.

Dieu a créé le monde librement. Il ne suffit pas de dire que Dieu a créé le monde de rien : Bossuet ajoute que Dieu a créé le monde librement, et par là il détermine d'une manière plus précise la dépendance de la créature à l'égard du Créateur. Il est des philosophes qui ont prétendu que la création est nécessaire : mais cette doctrine ne saurait se soutenir un seul instant, car elle renferme une contradiction. Admettre que la création est nécessaire, c'est en définitive nier la création même. Si le monde est nécessairement, le monde est donc indépendamment de la volonté divine, il y a donc en dehors de Dieu une puissance rivale de la puissance divine : voilà le dualisme. Ou bien si l'on veut concilier la nécessité du monde avec l'unité de Dieu, on est infailliblement conduit à dire que le monde est quelque chose de Dieu, puis qu'il participe de l'un de ses attributs essentiels, puisqu'il possède l'existence nécessaire : voilà le panthéisme. Et c'est en vain qu'on veut s'arrêter sur cette pente rapide et fatale du panthéisme, c'est en vain qu'on s'efforce de maintenir la distinction de

Dieu et du monde et de conserver à Dieu le titre de Créateur : car dire que Dieu est nécessité à créer le monde, c'est dire que Dieu ne peut se passer du monde, qu'il n'est pas complet sans le monde, qu'il achève par la création du monde sa grandeur, sa puissance, sa majesté, et alors comment ne pas conclure que le monde est le résultat nécessaire du développement de la puissance divine, que le monde émane de Dieu, que le monde est une partie de Dieu, que le monde est Dieu même?

Il n'y a pas d'autre hypothèse possible : la nécessité du monde nous rejette infailliblement dans le dualisme ou dans le panthéisme, et alors que devient la création? Ce n'est plus qu'un mot vide sens. La doctrine qui admet que la création est nécessaire aboutit donc logiquement à nier la création. On voit par là combien il importe de la soumettre à un examen sérieux et d'établir que Dieu a créé le monde librement.

Bossuet emprunte ici à saint Augustin une division remarquable que nous devons citer textuellement : «Tous ceux qui donnent leur bien aux autres le donnent par l'une de ces trois raisons : ou par une force supérieure qui les y oblige, et ils donnent par nécessité ; ou par quelque intérêt qui leur en revient, et ils le font pour l'utilité ; ou par une inclination bienfaisante, et c'est un effet de bonté. Ainsi, le soleil donne sa lumière, parce que Dieu lui a posé cette loi ; c'est nécessité. Un grand seigneur répand ses trésors pour se faire des créatures ; il le fait pour l'utilité. Un père donne à son fils à cause qu'il l'aime ; c'est un sentiment de bonté. Maintenant, il est clair que ce ne peut pas être la nécessité qui oblige Dieu

à étendre sur nous sa munificence, parce qu'il n'y a aucune puissance qui le domine ; ni l'utilité parce qu'il est Dieu et qu'il n'a pas besoin de ses créatures : d'où il résulte que la bonté est l'unique dispensatrice des grâces, que c'est à elle d'ouvrir le trésor de Dieu, et à tirer de son sein immense tout ce que les créatures possèdent. » (1) Bossuet établit une division analogue dans le traité du *Libre arbitre* : « Dieu ne peut être obligé à faire le monde, ni par aucun autre, étant le premier ; ni par son propre besoin, étant parfait ; ni par le besoin du monde qui, n'étant rien, ne pouvait certainement exiger de son auteur qu'il le fît. » (2)

Examinons d'abord le premier point indiqué par saint Augustin et Bossuet. Dieu a-t-il donné l'être au monde par nécessité ? Si l'on admet cette hypothèse, il faut avouer que Dieu a subi quelque contrainte soit extérieure, soit intérieure. Or, il résulte manifestement de l'unité de Dieu qu'il n'a pu subir aucune contrainte extérieure. Et, en effet, si Dieu est le seul Dieu, comme Bossuet l'a prouvé, comment y aurait-il hors de lui une force qui pût le contraindre à créer le monde ? Le néant avait-il donc quelque droit à l'être, et Dieu nous devait-il le bienfait de l'existence ? Non, sans doute. Cette prétendue nécessité nous rejette dans le dualisme en posant à côté de Dieu une puissance indépendante de Dieu même. Platon a

(1) Bossuet. 2me *Sermon pour la fête de la Nat. de la Sainte-Vierge.* 1er. point. t. VI. p. 685. — Saint Augustin. De Genes. ad. litt. lib. imperf. cap. V. n. 22. l. III. part. 1re. col. 100.

(2) Id. *Traité de libre arbitre* chap. IV. t. IX p. 20.

bien pu dire que le monde résulte du concours de l'intelligence et de la nécessité, parce que Platon incline vers le dualisme, ainsi que nous l'avons déjà dit. Mais Bossuet, qui a établi le dogme de l'unité divine et réfuté le dualisme avec tant de force, devait nécessairement rejeter l'idée d'une nécessité capable non-seulement de lutter contre la puissance divine, mais encore d'en triompher. Y a-t-il donc quelque contrainte intérieure qui ait pu nécessiter la puissance divine à se manifester au-dehors par la création du monde ? Cette hypothèse est encore inadmissible parce qu'elle est en contradiction avec le dogme de la perfection divine. Si Dieu est *celui qui est*, si Dieu possède la plénitude de l'être, peut-on admettre que le monde soit nécessaire à Dieu, de quelque façon que l'on entende cette nécessité ? Dieu est souverainement parfait : Dieu se suffit donc à lui-même, il n'a nul besoin de la créature, et le monde ne peut être que le produit de sa volonté libre et souveraine. Telle est la doctrine constante de Bossuet. « Dieu, dit-il dans les *Elévations*, est libre à faire ou ne faire pas au-dehors tout ce qu'il lui plaît, parce qu'il n'a besoin de rien et qu'il est supérieur à tout son ouvrage : qu'il fasse cent mille mondes, il n'en est pas plus grand ; qu'il n'en fasse aucun, il ne l'est pas moins. Au-dehors, le néant ou l'être lui est égal, et il est maître ou de ne rien faire, ou de faire tout ce qu'il lui plaît.» (1) Ailleurs, Bossuet est plus explicite : «*Je suis celui qui suis*. C'est assez que je sois ; tout le reste m'est inu-

(1) Bossuet. 5me *Sem* 3me *Eléval*. t. III. p. 475.

tile. Oui, Seigneur, tout le reste vous est inutile et ne peut faire aucune partie de votre grandeur : vous n'êtes pas plus grand avec tout le monde, avec mille millions de mondes, que vous l'êtes seul. Quand vous avez fait le monde, c'est par bonté et non par besoin.... Vous manque-t-il quelque chose, parce que vous ne faites pas tant de choses que vous pouvez faire ? Tout cet univers que vous avez fait n'est qu'une petite partie de ce que vous pouvez faire, et après tout rien n'est devant vous. Si vous n'aviez rien fait, l'être manquerait aux choses que vous n'auriez pas voulu faire ; mais rien ne vous manquerait, parce qu'indépendamment de toutes choses, vous êtes *celui qui est*, et qui est tout ce qu'il peut être pour être heureux et parfait. » (1) Enfin, Bossuet compare l'action des choses créées, toujours soumises à quelque loi, à l'action de Dieu qui est souverainement libre, parce que Dieu est sa loi à lui-même et ne subit aucune loi étrangère. « Les corps jettent leur ombre nécessairement ; le soleil envoie de même ses rayons ; les eaux bouillonnent d'une source comme d'elles-mêmes sans que la source les puisse retenir ; la chaleur, pour ainsi parler, force le feu à la produire ; car tout cela est soumis à une loi et à une cause qui les domine. Mais vous, ô loi suprême ! ô cause des

(1) Bossuet. 3me *Sem.* 1re *Elév.* t. III. p. 439.—Toutes ces idées se retrouvent dans saint Augustin : « Intelligat utique Deum facere bona posse, bonis autem a se factis egere non posse : unde nec faciendis eguit, qui factis non eget. » *Contr. adversar. leg et proph.* l. IV. 6. — « Deus requievit ab omnibus operibus suis quæ fecit, nullo opere suo sic delectatus, quasi faciendi ejus eguerit, vel minor futurus nisi fecisset, vel beatior quum fecisset. » *De Genes. ad litt.* lib. IV. cap. XV. 26.

causes ! supérieur à vos ouvrages, maître de votre action, vous n'agissez hors de vous qu'autant qu'il vous plaît. Tout est également rien devant vos yeux ; vous ne devez rien à personne, vous n'avez besoin de personne, *vous ne produisez nécessairement que ce qui vous est égal*, vous produisez tout le reste par pure bonté, par un commandement libre ; non de cette liberté changeante et irrésolue qui est le partage de vos créatures, mais par une éternelle supériorité que vous exercez sur vos ouvrages, qui ne vous font ni plus grand, ni plus heureux, et dont aucun, ni tous ensemble, n'ont droit à l'être que vous leur donnez. » (1) Remarquez cette profondeur de la pensée de Bossuet qui va aux dernières précisions avec une simplicité et une facilité qui nous étonne : *Dieu ne produit nécessairement que ce qui lui est égal.* C'est dire que si le monde est produit nécessairement par Dieu, le monde est égal à Dieu, et que l'on ne peut nier la liberté de la création sans tomber dans le panthéisme. Ainsi, Dieu est tel par sa nature qu'il se suffit à lui-même, qu'il trouve un bonheur infini dans la possession de sa perfection souveraine, et, par une conséquence nécessaire, la création ne peut rien ajouter à la plénitude de l'être qu'il possède seul. En un mot, Dieu n'a pas créé le monde par une loi nécessaire de sa nature, il ne l'a pas créé par contrainte, il l'a donc créé librement. Nous pouvons donc conclure avec Bossuet qu'en Dieu seul réside la fécondité et la puissance absolue. Heureux, sage, tout-puissant,

(1) Bossuet. 3me *Sem.* 4me *Elévat.* t. III. p. 444.

seul suffisant à lui-même, il agit *sans nécessité* comme il agit *sans besoin*. (1)

Quelques philosophes accordent à Dieu la liberté de créer ou de ne créer pas ; mais ils prétendent qu'une fois que Dieu s'est determiné à créer, il est obligé de créer le meilleur. Ainsi cette liberté que l'on accorde à Dieu pour choisir entre l'être et le néant, on la lui refuse pour choisir entre un monde et un autre. Mais si l'on veut être conséquent, il faut avouer que cette nécessité de choisir le meilleur oblige aussi Dieu à choisir entre créer et ne créer pas, et par suite que Dieu n'a aucune espèce de liberté par rapport à la création. Telle est, en effet, la conséquence rigoureuse de l'optimisme.

Descartes avait attribué à Dieu une liberté absolue dans la création : selon lui, la volonté divine est tout-à-fait indifférente aux choses qui ont été faites ou qui se feront jamais ; et voici comment il explique ce principe : « Si quelque raison, dit Descartes, eût précédé la préordination de Dieu, elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui était le meilleur. Mais, tout au contraire, parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison, comme il est dit en la Genèse, elles sont très-bonnes, c'est-à-dire que la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire. » (2) Ainsi Descartes prend le contre-pied de l'optimisme : il ne se contente pas de dire que Dieu n'a pas été contraint de choi-

(1) Bossuet. *Hist. univ.* 1re part. chap. 1. t. IX. p. 133. — Conf. *De la Connaissance de Dieu.* chap. V. art. 2. t. IX. p. 668.

(2) Descartes. *Rép. aux* 6mes *Obj* Edit. Ad. Garnier. t. II. p. 362. sq.

sir le meilleur ; il prétend que ce que Dieu a fait est le meilleur par cela même qu'il l'a fait, et généralement que toute vérité, toute bonté, toute raison dépendent uniquement de la volonté arbitraire de Dieu. C'était sacrifier la sagesse de Dieu à sa liberté. (1) Malebranche et Leibnitz s'efforcent au contraire de rétablir la considération de la sagesse divine dans la création de l'univers. Malebranche met en avant le principe de l'ordre qui règle tous les rapports des choses entre elles et décèle l'intelligence souveraine dont il est l'invariable loi. De son côté, Leibnitz met en avant le principe de la raison suffisante, en vertu duquel aucun fait, aucune énonciation ne peuvent être véritables, à moins qu'il n'y ait une raison suffisante pour que la chose soit ainsi et non autrement. Mais si Malebranche et Leibnitz ont raison contre Descartes, en rétablissant le principe des causes finales, l'existence des vérités éternelles, la considération de l'ordre et de la raison, et en attribuant à Dieu une liberté sage et éclairée, ils se trompent quand ils ajoutent que la raison asservit Dieu à choisir le meilleur. Leibnitz eut à soutenir une vive polémique contre Bayle et Clarke, qui prétendent que l'optimisme mène droit au fatalisme. « Il n'y a donc aucune liberté en Dieu, dit Bayle : il est nécessité par sa sagesse à créer, et puis à créer précisément

(3) Le germe de l'optimisme se trouve cependant déjà dans Descartes : Cette apparente contradiction peut s'expliquer par les passages dans lesquels il déclare qu'en Dieu c'est tout un de vouloir et de connaître, et qu'il n'y a aucune priorité entre l'entendement et la volonté de Dieu. (Voir les *lettres* 45, 47, 48. t. IV. p. 124, 134, 148, et une note de M. de Lens dans son édition des *Œuvres philosophiques de Bossuet*. p. 269.)

un tel ouvrage, et enfin à le créer précisément par telles voies. Ce sont trois servitudes qui forment un *fatum* plus que stoïcien. » (1) De son côté, Clarke se refuse à admettre le principe de la raison suffisante, qui, interprété à la façon de Leibnitz, introduit la fatalité dans le sein de Dieu. (2) Malebranche a pour adversaires Bossuet et Fénelon. Nous joignons ici au nom de Fénelon celui de Bossuet, qui prêta son concours à ce dernier pour la réfutation du système de Malebranche, et qui corrigea avec le plus grand soin le manuscrit de Fénelon. (3)

C'est donc dans le traité de Fénelon que nous devons rechercher, à défaut d'autres témoignages, l'opinion de Bossuet sur l'optimisme. Or, voici quels sont les principaux points de l'argumentation de Fénelon.

En adoptant le principe fondamental de l'optimisme, à savoir que Dieu est invinciblement déterminé par l'ordre à faire toujours le plus parfait, il faut avouer que l'ordre détermine Dieu, non-seulement à créer le plus parfait

(1) Bayle. *Rép. à un Provincial.* chap. CLI. — Voir Leibnitz, Théod. part. II. nº 227. Edit. Jacq. t. II. p. 209.

(2) *Lettres* entre Leibnitz et Clarke. 2me Rép. de Clarke. nº 1. — 3me Rép. nos 7 et 8. — 4me Rép. no 1 et 2. — 5me Rép. nº 1-20 et 124-130.

(3) Voici ce que nous lisons dans l'*Avertissement* qui est en tête des *Œuvres complètes* de Fénelon : (Edition de Versailles, t. I. p. 42.) « Fénelon, attaché à cette époque à l'évêque de Meaux par les sentiments de la plus juste admiration et de la plus sincère amitié, ne fit peut-être que céder à ses insinuations en attaquant un système que le seul nom de son auteur devait si fort accréditer. Du moins est-il certain que l'ouvrage de Fénelon contre Malebranche exprimait les sentiments de Bossuet lui-même, comme on peut s'en convaincre par la lecture de plusieurs lettres de ce grand évêque (Lettres CV et CXXXIX), et par l'intérêt avec lequel il examina et corrigea même en plusieurs endroits le traité de Fénelon. »

plutôt que le moins parfait, mais encore à créer plutôt qu'à ne créer pas, et qu'ainsi il n'y a en Dieu aucune liberté. « Ou vous croyez, dit Fénelon à Malebranche, qu'il était plus parfait de créer le monde que de ne le créer pas, ou vous croyez que ces deux choses étaient d'une égale perfection. Si vous croyez qu'il était plus parfait de créer le monde, Dieu était donc invinciblement déterminé par l'ordre à le créer, et il n'avait aucune liberté pour ne le créer pas; si vous dites que ces deux choses étaient d'une égale perfection, vous supposez que le néant est aussi bon que l'ouvrage le plus parfait, ce qui est une opinion monstrueuse. » (1) Ce dilemne est invincible et les partisans de l'optimisme ne sauraient y répondre d'une manière satisfaisante. Mais Fénelon insiste et s'attache à montrer l'absurdité qu'il y a à supposer que Dieu, dans la création du plus vil animal, soit obligé de consulter l'ordre inviolable, et d'en suivre toutes les lois jusque dans les moindres détails, et que dans le plus grand choix qu'il puisse faire, dans le choix qui est le fondement de toutes les merveilles de sa sagesse, lorsqu'il s'agit de créer ou de ne créer pas, l'ordre n'ait aucune règle de perfection à lui proposer. « Quoi donc! s'écrie-t-il, quand Dieu choisit entre deux desseins de son ouvrage, un seul degré de perfection dans l'un plus que dans l'autre emporte la balance, détermine Dieu invinciblement, et lui ôte toute sa liberté : mais quand Dieu choisit entre faire le monde et ne le faire pas, c'est-à-dire

(1) Fénelon *Réf du. syst du P. Malebranche.* chap. VI.

entre l'être le plus parfait et le néant, tous les degrés de perfection possible rassemblés ne peuvent déterminer Dieu, et l'emporter sur le néant même ! » (1) Fénelon ajoute que si Dieu n'est pas déterminé par l'ordre à créer le monde, la création est une action indélibérée, une action sans raison, une action indigne de la sagesse divine. Que devient donc alors le grand principe de l'optimisme ?

Ce n'est pas tout : l'optimisme a d'autres conséquences qui ne lui sont pas moins funestes. Fénelon n'a pas de peine à montrer que supposer le monde nécessaire, c'est le faire éternel : car de toute éternité le monde est nécessaire à Dieu pour l'accomplissement de son ordre inviolable, c'est-à-dire pour la conservation de sa nature infiniment parfaite. Il est vrai que dans cette opinion on conçoit toujours le monde comme créé, mais comme créé nécessairement, et comme étant essentiellement attaché à l'ordre, qui est l'essence divine. Or, ce serait à la créature une souveraine perfection d'avoir non-seulement une existence nécessaire, mais une existence nécessaire à Dieu même ; et ce serait à Dieu une souveraine imperfection de ne pouvoir être parfait, en un mot, de ne pouvoir être Dieu sans l'existence actuelle de sa créature. (2) Fénelon aurait pu ajouter que la créature, considérée comme nécessaire et éternelle, n'est plus, à proprement parler, une créature. Ou c'est un être qui existe hors de Dieu, indépendamment de sa volonté, et par une force qui lui

(1) Id. Ibid.

(1) Id Ibid. chap. VII

est propre ; ou c'est un être qui participe de l'essence divine et se confond avec Dieu même. Le dualisme ou le panthéisme, telle est la conclusion logique de l'optimisme comme de tout système qui porte atteinte à la liberté de Dieu dans la création. Fénelon semble avoir entrevu cette conséquence, lorsqu'il dit que, dans l'hypothèse de l'optimisme, *Dieu ne peut non plus se passer de créer le monde que d'engendrer son Verbe.* C'est aussi ce qu'indique Bossuet dans un passage des *Élévations* que nous avons déjà cité : *Dieu ne produit nécessairement que ce qui lui est égal.* (1)

Il ne suffit pas de réfuter l'optimisme par ses conséquences, il faut aussi renverser les principes sur lesquels il se fonde. Ces principes sont au nombre de deux : le premier, c'est que de tous les mondes possibles il y en a un qui est le meilleur de tous ; le second, c'est que Dieu est nécessité par sa sagesse souveraine à produire celui-là.

Fénelon attaque directement le premier principe et nie qu'il y ait un certain monde qui soit le meilleur de tous. Et d'abord, Dieu ne peut faire une créature qui rassemble en elle tous les degrés de perfection possible, car alors elle serait infiniment parfaite, et ne se distinguerait pas de Dieu. Il faut donc ou que Dieu produise un certain degré de perfection finie, au-delà duquel il ne peut plus rien ; ou qu'il choisisse librement dans cette étendue de degrés de perfection finie, qui montent et

(1) Saint Thomas repousse l'optimisme en termes formels : « Qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem. (*Somme théol.* Ire part. Quest. XXV. art. 6.)

qui descendent toujours à l'infini. Mais osera-t-on dire qu'il y a un degré précis et fixe de perfection finie au-dessus duquel Dieu ne puisse rien faire? Si cela était, il s'ensuivrait que sa puissance est absolument bornée à ce degré, qu'il n'en a aucune au-delà, et par conséquent que cette puissance ne peut en aucun sens être nommée infinie. (1)

Cette réfutation est victorieuse : et en effet, il est impossible d'admettre sans contradiction que dans les choses finies il y ait un degré précis et fixe de perfection auquel la puissance infinie de Dieu soit nécessairement bornée. On peut toujours ajouter à la perfection des choses finies, comme on peut toujours ajouter à la grandeur des quantités finies. Dans la série naturelle des nombres, il n'y a pas de maximum, il n'y a pas un nombre plus grand que tous les autres ; en général, toute quantité finie peut s'accroître indéfiniment, sans qu'il y ait jamais un dernier terme auquel on puisse s'arrêter. Leibnitz avait bien prévu cette objection, et il essayait de la réfuter à l'avance : « Quelqu'un dira qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui se peut dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel, se devant étendre par toute l'éternité future est un infini. De plus, il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matière, à

(1) Fénelon. *Réf. du syst. du P. Malebranche* chap VIII.

cause de la division actuelle du *continuum* à l'infini.» (1) Et plus loin Leibnitz, complétant sa pensée, ajoute : « On pourrait dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'univers dans chaque partie du temps ne soit pas le meilleur. Il se pourrait donc que l'univers allât toujours de mieux en mieux, si telle était la nature des choses, qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. Mais ce sont des problèmes dont il nous est difficile de juger. » (2) Il est facile de voir par les derniers mots que Leibnitz lui-même n'accorde pas une grande valeur à cette explication, et qu'il ne la propose que comme une simple hypothèse. Mais enfin, si l'on examine cette hypothèse en elle-même, on y trouve les difficultés les plus sérieuses. C'est en vain que Leibnitz introduit la considération de la double infinité du monde dans la durée et dans l'étendue : car, en définitive, l'univers n'est que la collection de toutes les créatures particulières, et si ces créatures ne sont pas aussi parfaites qu'elles peuvent l'être, l'univers lui-même n'a pas la plus grande perfection possible. Leibnitz sait bien lui-même que l'on aura beau pousser à l'infini une série telle que

$$\frac{1}{10} + \frac{1}{100} + \frac{1}{1000} \cdots\cdots$$

elle ne sera jamais égale à une autre série dont le point de départ serait une fraction plus grande, par exemple la série $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} \cdots\cdots$ Leibnitz sait

(1) Leibnitz *Théod.* part. II. n. 195. Edit. Jacques. t. II. p. 191.
(2) Id. Ibid. nº 202. p. 196.

bien encore qu'un rectangle indéfini dont la base n'aurait qu'un mètre de longueur sera toujours plus petit qu'un autre rectangle indéfini dont la base aurait deux mètres de longueur. L'hypothèse de la perfectibilité indéfinie de l'univers ne met donc pas l'optimisme à l'abri de l'objection qui l'accuse de limiter la puissance de Dieu. Cette hypothèse ne sauve pas non plus l'optimisme des railleries et des sarcasmes que Voltaire a rendus si populaires par le roman de *Candide* et le poème sur le *Tremblement de terre de Lisbonne*. Qu'importe, en effet, la perfectibilité indéfinie de l'univers au malheureux Candide? C'est lui qui souffre, c'est lui qui gémit, c'est lui qui reçoit les coups de verge. Je sais bien qu'il répète avec une constance héroïque l'éternelle devise du docteur Pangloss : *Tout est au mieux dans le meilleur des mondes possibles*. Mais Candide parle comme le stoïcien qui souffre de la goutte, et qui nie obstinément que la douleur soit un mal. On a beau dire que le véritable optimisme considère la création dans son ensemble et non dans ses détails, que le dogme de la perfectibilité indéfinie ne s'applique ni à l'homme pris individuellement, ni à l'humanité tout entière, ni au monde que nous habitons, ni même à tout l'univers considéré dans un seul point du temps, et tel qu'il est dans son état actuel, mais qu'il s'applique à l'univers considéré tel qu'il devient dans le développement successif de tous les êtres et dans la série indéfinie de toutes leurs évolutions : (1) il faudrait expliquer du moins comment les désordres que nous

(1) Dictionn. des sc. phil. art. *Optimisme*. t. IV p. 487.

remarquons dans l'univers sont nécessaires à l'existence de ce monde que l'on dit être le meilleur de tous les mondes possibles. Parce que vous reculez indéfiniment les limites de la création dans l'étendue et la durée, vous croyez supprimer la difficulté ; mais c'est une erreur ou un sophisme : vous éloignez la difficulté, vous ne la supprimez pas. Vous opposez une fin de non-recevoir à une objection qui vous gêne et parce que vous ne voyez pas comment on peut concilier l'existence du mal qui est dans le monde avec l'hypothèse de l'optimisme, vous nous renvoyez à l'infini. Mais si notre faible raison ne peut comprendre les desseins secrets de la Providence, pourquoi donc aggraver la difficulté par une vaine hypothèse? Forts de la sagesse, de la justice et de la bonté de Dieu, nous pouvons dire que ce monde est bon et que le mal y est introduit pour une fin que nous ne connaissons pas : mais à quoi bon imaginer qu'il est le meilleur de tous les mondes possibles, et que Dieu devait nécessairement choisir celui-là? Ce n'est pas seulement compromettre le dogme de la liberté divine, c'est encore compromettre le dogme de la providence qui est enveloppé dans la même proscription que l'optimisme et est exposé avec lui à toutes les railleries de l'incrédulité.

Fénelon attaque le second principe de l'optimisme avec autant de force et de raison que le premier, et il établit directement la double liberté que Dieu a de créer ou de ne créer pas, de créer un monde plus parfait ou un monde moins parfait (1) A l'exemple de saint Augustin, (2) il se

(1) Fénelon. *Réf. du syst du P. Malebranche.* chap. VIII.
(2) Saint Augustin. *Contr. Epist. Manich.* XXXIII. 56. sq.

représente tout ouvrage de Dieu comme étant dans une espèce de milieu entre l'être suprême et le néant qui sont comme ses deux extrémités. L'être borné, en tant que borné, est infiniment distant de l'être infini ; en tant qu'être, quoique borné, il est infiniment distant du néant. (1) La distance infinie qui est entre la créature et le néant est en elle la marque de la perfection infinie qui la fait passer du néant à l'être. Par là tout degré d'être est bon et digne de Dieu ; par là le moindre degré d'être porte en lui le caractère de l'infinie perfection du Créateur. Puis Fénelon nous représente toutes les perfections que Dieu peut donner à son ouvrage comme une suite de degrés d'une hauteur et d'une profondeur sans bornes. Ces degrés, d'un côté, montent et, de l'autre, descendent toujours à l'infini : Dieu voit tous ces degrés, et tous sont dignes de son choix ; car le moindre degré de perfection est infiniment distant du néant, aussi bien que les degrés qui lui sont supérieurs. D'un autre côté, quoique inégaux entre eux, ils sont tous également inférieurs à Dieu, dont ils sont infiniment distants. Dieu était donc libre pour faire le plus parfait ou le moins parfait. Telle est la doctrine que Fénelon emprunte à saint Augustin pour réfuter Malebranche ; et pour que l'on ne puisse pas douter que telle est aussi l'opinion de Bossuet, nous allons citer textuellement un passage, où Bossuet a inséré de sa propre main quelques mots caractéristiques : « La plus haute

(3) Pascal a dit : « Qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant : un milieu entre rien et tout. » (Edit. Havet p. 7.)

idée de perfection est celle d'un être qui, dans son élévation infinie au-dessus de tout, ne peut jamais trouver de règle hors de lui, ni être déterminé par l'inégalité des objets qu'il voit ; mais qui *voit les choses les plus inégales égalées en quelque façon, c'est-à-dire, également rien, en les comparant à sa hauteur souveraine*, et qui trouve dans sa propre volonté la dernière raison de tout ce qu'il a fait. — La sagesse infinie de Dieu ne peut le déterminer à choisir le meilleur, quand il n'y a aucun objet déterminé qui soit effectivement le meilleur par rapport à sa perfection souveraine, *dont les choses les plus parfaites sont toujours infiniment éloignées.* » (1)

Est-ce à dire pour cela que Bossuet et Fénelon retombent dans l'erreur de Descartes, et qu'ils subordonnent la sagesse de Dieu à sa volonté suprême? Il faut avouer que tous deux, dans leur désir de mieux marquer l'indépendance de la volonté divine à l'égard de la création, semblent parfois revenir à la liberté d'indifférence. Ainsi, Fénelon dit que la pure liberté de Dieu consiste dans la pleine puissance qu'il a de se déterminer par lui seul, et de choisir sans autre cause de détermination que sa volonté suprême qui *fait bon tout ce qu'elle veut.* (2) De son côté, Bossuet soutient que quand on dit que Dieu veut toujours ce qu'il y a de mieux, ce n'est pas qu'il y ait un mieux dans les choses qui précèdent en quelque sorte sa volonté et qui l'attirent, mais c'est que *tout ce qu'il veut*,

(1) Fénelon. *Réf. du syst. du P. Malebranche.* chap. VIII. — Les mots imprimés en *italiques* sont de Bossuet.

(2) Id. Ibid.

par là devient le meilleur. (1) Nous pensons qu'il ne faut pas attribuer une trop grande portée à ces passages qui peuvent d'ailleurs être expliqués dans un bon sens. Bossuet et Fénelon, qui ont soutenu avec tant d'éloquence l'indépendance et la nécessité des vérités éternelles, et par suite la sagesse suprême et la souveraine raison de celui en qui résident toutes ces vérités, ne pouvaient pas soutenir avec Descartes que la volonté de Dieu constitue seule le bien et le mal, et que sa liberté, dans le choix qu'il fait entre les divers mondes possibles, est une indifférence absolue. Mais au contraire, comme le dit Fénelon, *dans ce choix pleinement libre, sa parfaite sagesse ne l'abandonne jamais*. (2) Dieu agit avec une liberté souveraine à l'égard de la créature qui n'est rien devant lui, mais il n'exerce cette liberté que pour faire le bien, à telle mesure qu'il lui plait. Dieu n'abdique donc pas sa sagesse, et quoiqu'il fasse, il ne fait rien qui ne soit conforme au bien. On ne peut donc être admis à prétendre avec Leibnitz que la nécessité morale obligeait Dieu à créer tel ou tel monde, la nécessité morale n'oblige Dieu que par rapport à lui-même, elle ne l'oblige pas par rapport à la créature; Dieu ne peut faire que le bien, mais il n'est pas forcé de créer tel monde plutôt que tel autre, puisque tous les mondes possibles sont égaux à ses yeux, s'ils sont vraiment possibles. C'est ce que Fénelon explique avec une clarté parfaite. « Dieu, dit-il, n'a point de liberté par rapport à lui-même. La liberté est une puis-

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre*. chap. II. t. IX. p. 3.
(2) Fénelon *Réfut. du syst. du P. Malebranche*. chap. VIII.

sance de choisir. Qui dit choisir, dit prendre une chose plutôt qu'une autre. Celui donc qui trouve tout dans un seul objet indivisible, et qui ne peut jamais s'empêcher de le vouloir, n'a rien à choisir de ce côté-là. Mais du côté de ses ouvrages tout s'offre à Dieu, et tout est digne de son choix. Il ne peut rien faire que de bon ; par conséquent tout ce qui est possible, s'il est vraiment possible, et si ce n'est point un jeu de mots que de lui donner ce nom de possible, est bon et conforme à l'ordre. » (1) Telle est aussi l'opinion véritable de Bossuet : car s'il dit que ce que Dieu veut est bon par cela seul qu'il le veut, il admet d'ailleurs qu'il ne peut vouloir que ce qui est bon ; nous en donnerons pour preuve la phrase suivante qui réunit ces deux idées : « La souveraine raison, c'est ce que Dieu veut. La volonté de Dieu, *sainte en elle-même*, est elle seule sa raison. » (2) Et cette autre phrase si claire : « Dieu n'a en agissant d'autre règle que sa volonté toujours droite par elle-même. (3)

Ainsi, d'un côté, et par rapport à lui-même, Dieu n'est pas libre, ou du moins il est soumis à cette sorte de nécessité que l'on appelle nécessité morale, en vertu de laquelle il ne peut faire que le bien ; d'un autre côté, et par rapport à la créature, Dieu n'est soumis à aucune loi, il est souverainement libre, et répartit ses bienfaits suivant son bon plaisir et de la manière qu'il lui con-

(1) Ib. Ibid. chap. VIII.

(2) Bossuet. 13me *sem.* 7me *Elévat.* l. III. p. 585.

(3) Id. *Discours sur l'Hist. univ.* 2me part. chap. I. l. IX. p. 133.

vient. (1) Mais ne séparons pas ces deux points de vue : Dieu reste toujours soumis à la raison et au bien, qui est lui-même, dans l'exercice de sa souveraineté, et quel que soit le monde qu'il tire du néant, ce monde ne peut être que bon. Bossuet et Fénelon nous disent avec raison que c'est là l'idée la plus haute et la plus parfaite que nous puissions nous faire de la puissance divine ; et en effet, cette doctrine est la seule qui puisse concilier à la fois et la sagesse et la liberté de Dieu.

Il faut conclure de toute cette discussion que Dieu a créé le monde avec une liberté parfaite ; mais il nous reste encore à examiner les deux derniers points indiqués dans le passage de saint Augustin que cite Bossuet et que nous avons reproduit tout entier au commencement de cette section.

Si Dieu ne crée pas le monde par nécessité, il le crée par intérêt ou par bonté, il le crée pour son utilité propre ou pour le bien du monde. Or, il est impossible d'admettre la première hypothèse, puisque Dieu est parfait et que le monde ne peut rien ajouter à celui qui est la perfection même. Toutefois, il semble que Bossuet exprime une idée contraire dans quelques passages, où il dit que Dieu doit se proposer une fin de son ouvrage, qu'il n'y a rien qui soit digne de son estime que ce qui le regarde, ni qui mérite d'être la fin de ses actions que

(1) Saint Thomas nous offre encore le germe de cette distinction. « Licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam : quia bonitas ejus potest esse sine aliis. (*Somme théol.* 1re part. Quest. XIX. art. 3. Conf. art. 10).

lui-même, et qu'il ne fait rien que pour l'avancement de sa gloire. (1) Il faut bien fixer le sens de cette maxime souvent répétée par les théologiens que *Dieu agit toujours pour sa gloire*, et pour cela il faut déterminer la valeur précise du mot *gloire*. Pour Dieu il y a une gloire intérieure qui consiste dans sa souveraine perfection et une gloire extérieure qui consiste dans la manifestation de sa sagesse, de sa puissance et de sa bonté : la première lui est essentielle, mais la gloire qui revient à Dieu de ses ouvrages ne lui est pas essentielle, elle est seulement accidentelle, comme en conviennent tous les théologiens, et comme l'enseigne expressément saint Thomas. (2) Cette gloire que Dieu tire de son ouvrage est toujours bornée comme l'ouvrage qui la procure, et par conséquent infiniment inférieure à Dieu. Cette gloire extérieure et accidentelle n'ajoute donc rien à la gloire intérieure et essentielle de Dieu ; ce n'est donc pas pour lui-même que Dieu a créé le monde, ce n'est pas pour son utilité propre, ce n'est pas par intérêt. Telle est l'explication que donne Fénelon dans le chapitre dixième de l'ouvrage que nous avons cité, et qui dut être approuvé aussi par Bossuet. Cette doctrine est d'ailleurs conforme à celle que Bossuet a si souvent exposée lui-même, quand il prouve que le monde, si beau, si grand, si admirable qu'il puisse être, ne saurait rien ajouter à la perfection et à la félicité suprême de Dieu.

(1) Bossuet. 2me *Sermon pour la fête de tous les Saints*. 2me point. t. v. p. 26. — Voyez aussi Fénelon. *Réf. du syst. du P. Malebranche*. chap. x.

(2) Saint Thomas. *Summa theol*. In prim. secund. Quæst. CXXXII. art. 1.

Dieu n'a donc pu être déterminé à créer le monde que par un libre épanchement de sa bonté : telle est la solution à laquelle Bossuet (1) s'arrête avec saint Augustin (2) et saint Thomas. (3) Et en effet, ce ne peut pas être la nécessité qui oblige Dieu à étendre sur nous sa munificence, parce qu'il n'y a aucune puissance qui le domine ; ni l'utilité, parce qu'il est Dieu, et qu'il n'a pas besoin de ses créatures : d'où il résulte que la bonté est l'unique dispensatrice des grâces, que c'est à elle d'ouvrir le trésor de Dieu, et à tirer de son sein immense tout ce que les créatures possèdent. (4) Bossuet exprime cette pensée sous des formes variées et avec des images qui frappent l'esprit par leur simplicité et leur grandeur. « Ce n'est pas assez, nous dit-il, que la nature du bien soit renfermée en Dieu, il faut que de cette source infinie il coule quelques ruisseaux sur les créatures : sans quoi il est certain qu'elles demeureraient éternellement enve-

(1) Bossuet. 2me *Serm. pour la Nativ. de la Sainte Vierge.* 1er point. t. VI. p. 685.

(2) Saint Augustin. « Deus hunc mundum *bonitate* fecit; nullo quod fecit eguit. » *Enarrat. in Psalm.* CXXXIV. 10. — « Ne faciendo opera sua per indigentiæ necessitatem potius quam per *abundantiam beneficentiæ* Deus amare putetur. » *De Gen. ad litt.* I. VII 13.— « Quid ergo tibi deesset ad bonum quod tu tibi est, etiamsi ista vel omnino nulla essent, vel informia remanerent, quæ non ex indigentia fecisti, sed *ex pleniludine bonitatis tuæ.* » *Confess.* XIII. 4.

(3) Saint Thomas : « Agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam *bonitatem.* » *Summa theolog.* Pars. I. quæst. CV. art. 2.— Conf. quæst. X LIV. art. 4.

(4) Bossuet. 2me *Sermon pour la fête de la Nativ. de la sainte Vierge.* 1er point. t VI. p. 685.

loppées dans la confusion du néant; parce que n'étant rien par nous-mêmes, nous ne pourrons jamais avoir d'être qu'autant que cette cause première laisse tomber sur nous, pour ainsi parler, quelques rayons ou quelques étincelles du sien. Ainsi, pour produire les créatures, il faut que ce trésor immense, il faut que ce vaste sein de Dieu où toutes choses sont renfermées, s'ouvre en quelque sorte et coule sur nous. Et qu'est-ce qui l'ouvre? C'est la bonté. C'est là son office et sa fonction d'ouvrir le trésor de Dieu pour le communiquer à la créature, et s'il est permis à des hommes de distinguer les devoirs des divers attributs de Dieu, nous pouvons dire avec raison que, comme c'est l'infinité qui renferme en Dieu tout le bien, c'est aussi la bonté qui le communique. » (1) Pour Bossuet, le monde n'est pas seulement une œuvre de bonté, c'est une œuvre de miséricorde, (2) c'est une aumône que fait la richesse infinie de Dieu à la misère et au néant de la créature. (3) Ainsi donc, c'est l'amour divin qui féconde la sagesse et la puissance divines, et qui donne naissance à l'univers. « Qui peut exécuter toutes ces merveilles, se demande Bossuet, sinon l'amour éternel de Dieu, cet amour toujours actif et toujours fécond, sans l'entremise duquel la puissance n'agirait pas, et cette sagesse infinie renfermant en elle-même toutes

(1) Bossuet. 2me *Sermon pour la fête de la Nativ. de la Sainte-Vierge.* 1er point. t. VI. p. 685. — Conf. 1er *Sermon pour l'Exaltat. de la Sainte-Croix.* Exord. t. VI. p. 478.

(2) Id. 1er *Sermon pour l'Exaltat. de la Sainte-Croix.* Ibid.

(3) Id. 3me *Sem.* 6me *Elévat.* t. III. p. 446.

ses pensées, ne produirait jamais rien au jour? » (1) C'est la charité divine qui produit les hommes, ces fils adoptifs de Dieu ; car il y a deux fécondités : la première dans la nature et la seconde dans la charité. « Ces deux fécondités différentes que nous voyons dans les créatures se trouvent en Dieu comme dans leur source. La nature de Dieu est féconde, son amour et sa charité l'est aussi. Je dis que sa nature est féconde, et c'est elle qui lui donne ce fils éternel qui est son image vivante. Mais si sa fécondité naturelle a fait naître ce divin fils dans l'éternité, son amour lui en donne d'autres qu'il adopte tous les jours dans le temps. C'est de là que nous sommes nés, et c'est à cause de cet amour que nous l'appelons notre Père. Par conséquent le Père céleste nous paraît doublement fécond : il l'est premièrement par nature, et par là il engendre son fils naturel ; il l'est aussi secondement par amour, et c'est ce qui fait naître les adoptifs. » (2)

Telle est la doctrine de Bossuet, doctrine conforme d'ailleurs aux plus saines traditions de l'Eglise catholique, et si je l'ose dire, aux souvenirs de la philosophie païenne. Il suffit pour s'en convaincre de relire cette belle page du *Timée*, où Platon parle de la création comme un Père de l'Eglise. « Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à composer cet univers. Il était bon ; et celui qui est bon, n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fûssent, au-

(1) Bossuet. 2me *Sermon pour la fête de la Concept. de la Sainte-Vierge.* Exord. t. VI. p. 654.

(2) Id. *Sermon pour la fête du Rosaire.* 1er point. t. VII. p. 55.

tant que possible, semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde, sera dans le vrai. » (1)

(1) Platon. *Timée*. Edit. Cousin. t. XII. p. 119 — Que l'on nous permette de rappeler ici une belle Conférence du P. Lacordaire sur le même sujet. *Conférences de l'année* 1848. 47me Conf. p. 82.

Section III.

« Si Dieu a tout fait, il a fait le temps et le lieu. »

(Bossuet. *Troisième semaine, troisième Elévation.* t. III. p. 442.)

Dieu a créé le monde dans le temps et dans l'espace. Cette proposition est aussi importante que les deux qui précèdent, et, comme celles-là, sert à déterminer d'une manière plus précise la dépendance de la créature à l'égard du Créateur, et à écarter toute idée de dualisme et de panthéisme.

Il faut d'abord fixer le sens de cette proposition : quand on dit que Dieu a créé le monde dans le temps et dans l'espace, veut-on dire que le temps et l'espace préexistaient, et que Dieu y a placé le monde, lorsqu'il l'a créé ? Mais alors de deux choses l'une : ou le temps et l'espace existent en dehors de Dieu, ou le temps et l'espace se confondent avec l'éternité et l'immensité divines. La première hypothèse ouvre la porte au dualisme et la seconde au panthéisme.

Bossuet a bien compris la conséquence de la première hypothèse, et il la signale avec une admirable précision dans une de ses *Elévations*. « Faible et imbécile que je suis, qui ne vois que des artisans mortels dont les ouvra-

ges sont soumis au temps, et qui désignent par certains moments le commencement et la fin de leur travail, qui aussi ont besoin d'être en quelque lieu pour agir, et de trouver une place pour y fabriquer et y poser leur ouvrage! Je veux imaginer la même chose, ou quelque chose de semblable, dans ce tout-puissant ouvrier qui a fait le ciel et la terre; sans songer que, s'il a tout fait, il a fait le temps et le lieu; et que ces deux choses que tout autre ouvrier que lui doit trouver faites, font elles-mêmes partie de son ouvrage. » (1) Et, un peu plus loin, Bossuet ajoute qu'admettre que Dieu est soumis à ces conditions, c'est retomber dans l'erreur de ceux qui mettent quelque chose hors de lui, *qui lui soit coéternel* et *ne soit pas son ouvrage*. (2) Et, en effet, mettre le temps et l'espace en dehors de Dieu, c'est établir à côté de Dieu un second principe, principe nécessaire, éternel et infini comme Dieu même; c'est, en un mot, retomber dans le dualisme que Bossuet a si éloquemment réfuté.

D'un autre côté, il est facile de voir que le panthéisme est la conséquence rigoureuse de la seconde hypothèse. Car si le temps et l'espace se confondent avec l'éternité et l'immensité de Dieu, il s'ensuit nécessairement que la durée du monde est renfermée dans l'éternité divine, que l'étendue du monde est contenue dans l'immensité divine, en un mot, que le monde est en quelque sorte dans le sein de Dieu. De là au panthéisme, il n'y a qu'un pas. Bossuet, qui semble s'être préoccupé beaucoup moins du

(1) Bossuet. 3me *Sem.* 3me *Elévat.* t. III. p. 411.
(2) Id. Ibid. t. III. p. 413.

panthéisme que du dualisme, ne fait pas ressortir cette conséquence ; mais il repousse formellement les principes qui y conduisent. Nous avons vu, en effet, dans l'étude des attributs métaphysiques de Dieu, que Bossuet distingue avec une précision remarquable le temps et l'espace de l'éternité et de l'immensité divines, et qu'il place la créature dans les conditions du temps et de l'espace, réservant à Dieu seul les attributs de l'éternité et de l'immensité.

Mais c'est surtout au dualisme que s'attaque Bossuet, quand il établit que Dieu ne trouve rien de fait dans son ouvrage avant qu'il agisse : « Ainsi, dit-il, avant le commencement du monde il n'y avait rien du tout que Dieu seul, et dans le rien, il n'y a ni succession, ni durée, ni rien qui soit, ni rien qui demeure, ni rien qui passe ; parce que le rien est toujours rien, et qu'il n'y a rien hors Dieu que ce que Dieu fait. » (1) Dieu donc a fait le temps, comme il a fait toutes choses : il est l'auteur de tous les temps, parce qu'il est l'auteur de tous les mouvements et de toutes les circulations dont le temps peut être la mesure. Dieu a fait le lieu comme il a fait le temps : les rapports de lieu supposent des choses déjà existantes ; les proportions, les distances, les égalités supposent des êtres que l'on compare entre eux ; en un mot, l'espace suppose des corps étendus comme le temps suppose des corps en mouvement. Il nous faut donc élever notre pensée avec Bossuet au-dessus de toute image des

(1) Id. Ibid. t. III. p. 442

sens et de la coutume pour entendre que Dieu est indépendant du temps et de l'espace, (1) comme il est indépendant de la créature qu'il a faite avec une souveraine liberté. Dieu n'a besoin de trouver ni un lieu pour placer le monde, ni un temps pour y assigner le commencement de toutes choses. « O Dieu, s'écrie Bossuet, dissipez ces fausses idées de l'esprit de vos serviteurs! Faites-leur entendre que, sans avoir besoin d'être nulle part ou de vous faire une demeure, vous étiez tout à vous-même; et que, lorsqu'il vous a plu, sans aucune nécessité, de faire le monde, vous avez fait le monde, et le temps, et le lieu, toute étendue, toute succession, toute distance; et enfin que de toute éternité, et avant le commencement, il n'y avait rien du tout que vous seul; vous seul encore une fois, vous seul n'ayant besoin que de vous-même. Tout le reste n'était pas; il n'y avait ni temps, ni lieu, puisque le temps et le lieu sont quelque chose; il n'y avait qu'une pure possibilité de la créature que vous vouliez faire, et cette possibilité ne subsistait que dans votre toute-puissance. » (2)

On comprend maintenant quel est le sens de cette proposition : *Dieu a créé le monde dans le temps et dans l'espace.* Elle ne veut pas dire que le temps et l'espace préexistaient, et que Dieu a choisi un certain moment du temps et un certain point de l'espace pour y placer le

(1) Pascal a dit avec la profondeur et la précision qui lui sont propres : «Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimension. Elle raisonne là-dessus, et appelle cela nature, nécessité, et *ne peut croire autre chose*. Edit. Havet. p. 145.

(2) Bossuet. 3me *Sem.* 3me *Elévat.* t III. p. 445.

monde ; elle veut dire que ce Dieu qui seul possède, dans la plénitude de sa perfection infinie, l'éternité et l'immensité, a soumis le monde créé aux conditions de la durée et de l'étendue, qui sont les caractères essentiels des créatures. (1)

Cette proposition solidement établie permet de résoudre toutes ces vaines questions que l'on se pose quelquefois à propos de la création. Que faisait Dieu avant la création du monde? En quel temps et en quel lieu l'a-t-il créé? Pouvait-il le créer plus tôt ou plus tard? Saint Augustin, Malebranche, Fénelon, Leibnitz, partant des mêmes principes que Bossuet, répondent très-simplement à ces questions par une fin de non-recevoir. Et en effet, si le temps et l'espace ne sont pas indépendamment de Dieu, s'ils sont en quelque sorte l'ouvrage même de Dieu, il n'y a plus lieu de poser ces questions. On demandait à saint Augustin : que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre? et il répond que si avant le ciel et la terre il n'était point de temps, il ne faut pas demander ce que Dieu faisait *alors*. Car où le temps n'était pas, *alors* ne pouvait être. Et il ajoute que ce n'est point par le temps que Dieu précède le temps : autrement Dieu ne serait pas avant tous les temps ; mais il précède tous les temps par l'éminence de son éternité toujours présente. (2) Ce que saint Augustin dit du temps, il le dit aussi de

(1) Saint Augustin emploie une expression plus claire lorsqu'il dit : « Procul dubio non est mundus factus *in tempore*, sed *cum tempore*. (*De civit. Dei.* XL. 6.)

(2) Saint Augustin. *Confess.* liv. XI. chap. 12 et 13.

l'espace, et il repousse toute question tendant à demander en quel lieu Dieu a créé le monde et s'il le pouvait créer dans un tel lieu plutôt que dans tel autre. Il traite simultanément les deux questions dans un chapitre qui porte ce titre : « Tam non esse cogitandum de infinitis temporum spatiis ante mundum, quam nec de infinitis locorum. » (1) Saint Thomas suit les principes de saint Augustin : « Deus simul in esse produxit et creaturam et tempus. Non est igitur ratio quare nunc et non prius in hoc consideranda, sed solum quare non semper, sicut per simile in loco apparet ; particularia enim corpora, sicut in tempore determinato, ita etiam in loco determinato producuntur ; et quia habent extra se tempus et locum a quibus continentur, oportet esse rationem quare magis in hoc loco et in hoc tempore producuntur quam in alio. In toto autem cœlo, extra quod non est locus, et cum quo universalis locus omnium producitur, non est ratio consideranda quare hic et non ibi constitutum est. » (2) Malebranche à son tour se demande si Dieu pouvait créer le monde plus tôt ou plus tard, et il répond, suivant la doctrine de saint Augustin et dans des termes presque identiques, que *le tôt et le tard sont des propriétés du temps*, et n'ont point de rapport à l'éternité ; d'où il conclut que Dieu n'a pu faire le monde dix mille ans avant le commencement des siècles, qu'il ne l'a pu faire plus tôt ni plus tard, et qu'en un sens très-véritable on peut dire qu'il l'a fait aussitôt qu'il a pu le faire, puisqu'il a fallu qu'une éternité le pré-

(1) Id. *De civit. Dei.* XI. 5.

(2) Saint Thomas: *Contra gent.* II. 35.

cédât. (1) Leibnitz est plus clair et plus précis encore que saint Augustin et Malebranche : ne peut-on pas supposer que Dieu ait créé le monde quelques millions d'années plus tôt? Qu'il ait fait avancer tout l'univers en ligne droite sans y rien changer autrement, ou que gardant les mêmes situations des corps entre eux, il ait pris tout au rebours par un échange de l'Orient et de l'Occident? Leibnitz discute ces questions avec Clarke, et n'a pas de peine à montrer qu'elles n'ont aucun sens, et doivent être tout simplement écartées. Elles n'auraient de sens que si le temps et l'espace étaient autre chose qu'un ordre des successions et des coexistences; mais le temps et l'espace n'existant pas par eux-mêmes et d'une façon absolue, il s'ensuit que ces deux états différents dans lesquels on suppose que le monde se trouverait placé, sont deux états indiscernables l'un de l'autre et par conséquent qu'ils sont le même état. (2) Encore une fois, il faut repousser toutes les questions de temps et de lieu, lorsqu'il s'agit de Dieu et de son action sur le monde, et nous pourrons dire avec Fénelon qui développe cette même doctrine avec son élégance et sa clarté habituelles, que toutes les questions du temps et du lieu sont impertinentes à l'égard de Dieu, et qu'il faut y répondre, non par une réponse catégorique et sérieuse, mais en se rappelant leur absurdité, et en leur imposant silence pour toujours. (3) Pascal s'étonne et s'effraie de se

(1) Malebranche. *Traité de la nat. et de la grâce*. art. 5 et 6. Edit. Genoude. II. p. 300.

(2) Leibnitz. 5me *Lettre à Clarke*. nº 5 et 6. — 4me *Lettre*. n. 6, 13, 14, 15 Edit. Jacques. t. II. p. 424 et 432.

(3) Fénelon *Traité de l'Exist. de Dieu*. 2me part. chap. v. art. 4. nº 101.

voir ici plutôt que là ; car, dit-il, il n'y a pas de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. (1) Il ne se serait ni étonné ni effrayé, s'il eût admis avec Leibnitz l'identité des indiscernables. Quant à Bossuet, il n'agite même pas ces vaines questions : son génie calme et serein ne s'attache qu'aux grandes vérités qui importent à la vie morale de l'homme, il ne descend pas de ces hauteurs à de vaines et stériles contentions ; (2) il lui suffit d'avoir posé les principes certains et immuables d'après lesquels on peut résoudre ensuite toutes les difficultés.

Il est toutefois une dernière question que nous devons nous poser. Comment Dieu éternel et immense a-t-il pu créer le monde dans le temps et dans l'espace ? Comment la volonté divine dont l'action ne peut être localisée ni dans le temps, ni dans l'espace, a-t-elle pu assigner un commencement et un lieu à la création? Comment établir une relation entre ces termes si opposés, le temps et l'espace d'un côté et d'un autre côté l'éternité et l'immensité ? Cette difficulté nous ne la repoussons pas comme une difficulté vaine et chimérique, nous l'acceptons au contraire comme une conséquence nécessaire de la

(1) Pascal. *Pensées*. Edit. Havet. p. 361.

(2) Bossuet dit de Nicolas Cornet : « Les inventeurs trop subtils de vaines contentions et de questions de néant, qui ne servent qu'à faire perdre, parmi des détours infinis, la trace toute droite de la vérité, lui ont paru aussi bien qu'à saint Augustin des hommes inconsidérés et volages qui soufflent sur de la poussière, et se jettent de la terre dans les yeux. » On peut juger par ce passage de la haine de Bossuet pour les vaines subtilités. *Oraison funèbre de Nicolas Cornet*. t. VII. p. 809.

vraie science de Dieu. C'est une des faces de l'antinomie éternelle du fini et de l'infini dont les rapports échapperont toujours à la faiblesse de notre raison. Prétendre à résoudre ce redoutable problème, c'est prétendre à comprendre Dieu; c'est par conséquent tenter l'impossible et se condamner à créer des systèmes chimériques. Il faut alors que l'on altère la nature de Dieu ou la nature du monde, que l'on soumette Dieu aux conditions du temps et de l'espace, ou qu'on admette le monde à participer de l'éternité et de l'immensité divines : n'est-ce pas s'inscrire en faux contre le sens commun de l'humanité? Quelques-uns l'ont tenté, et, dans leur prétention à tout savoir et à tout expliquer, s'ils n'osent pas rabaisser Dieu jusqu'à la créature, ils veulent du moins élever la créature jusqu'à Dieu. De là le système qui admet l'éternité de la création. Dieu, dit-on, est une cause immuable, éternellement en acte; par conséquent ce qu'il produit est éternel comme la cause même qui le produit. Un pied éternellement posé sur le sable y laisse une empreinte éternelle; un soleil éternel envoie éternellement ses rayons : le monde aussi est l'effet éternel d'une cause éternelle. Ce système adopté par d'excellents esprits (1) est pourtant le résultat d'une grave confusion : on proteste

(1) M. Bersot. *Du spirit. et de la nat.* 1re part. chap. x. p. 149. sq. — Conf. note p. 360. — M. Saisset. *Introd. à Spinoza.* p. LXXIX. Ces auteurs invoquent à tort, selon nous, l'autorité de saint Augustin qui est contraire à leur opinion. Saint Thomas lui-même ne paraît pas avoir saisi la véritable pensée de saint Augustin, et il le cite plusieurs fois comme favorable au système de ceux qui admettent la création éternelle. (*Somme théol.* 1re part. quest. XLVI. art. 2. — *Opuscul* XXVII. *De æternit mundi.*)

contre cet axiôme de la sagesse vulgaire que la cause existe avant son effet, et l'on veut que l'effet puisse être contemporain de la cause. Nous avouons qu'il serait absurde de supposer la substance antérieure aux qualités qui résident en elle ; mais c'est que les qualités sont les attributs essentiels et nécessaires de la substance, comme l'empreinte est le résultat nécessaire de la position de mon pied sur le sable, comme les rayons sont une émanation nécessaire du soleil. Veut-on que le monde soit aussi le résultat nécessaire du développement de la substance divine? Nous retombons alors dans le panthéisme. Mais laissons cela : il faut aller plus loin pour découvrir le vice radical de ce système. On veut établir un rapport de contemporanéité entre la cause et l'effet, quand la cause est Dieu, l'être éternel, l'être qui n'a aucun rapport avec le temps! C'est retomber toujours dans la confusion de temps et de l'éternité. C'est une logomachie, ou, comme disait Leibnitz, une *alloglossie* perpétuelle. (1) Quoi! vous admettez que le monde commence et qu'il est éternel! Avez-vous donc oublié que l'éternel est ce qui n'a pas eu de commencement et ce qui ne doit pas avoir de fin?

Revenons donc à avouer tout simplement avec Bossuet que Dieu veut éternellement ce qui arrive dans le temps. Mystère étrange où l'esprit se perd et qu'il faut cependant accepter sous peine de tomber dans les plus graves erreurs. Bossuet qui nous a appris à admettre ce qui est certain, quoique incompréhensible à la raison, n'hésite pas une

(1) Leibnitz. 4me *lettre à Clarke*. Edit. Jacques. t. II p. 455.

seule fois à nous imposer cette apparente contradiction, et cela sous la forme la plus dure. « Dieu, dit-il, ordonne dès l'éternité qu'une chose soit dans le temps. » (1) — « Rien ne commence en Dieu, et tout commence hors de Dieu par son ordre éternel. » (2) — « Dieu n'a qu'à vouloir en lui-même, et tout ce qu'il veut éternellement s'accomplit comme il l'a voulu et au temps qu'il a marqué. » (3) Il faut reproduire encore cette belle image par laquelle Bossuet traduit l'inexplicable antinomie qui trouble notre esprit : « Le temps a commencé selon ce qu'il vous a plu et vous en avez fait le commencement tel qu'il vous a plu, comme vous en avez fait la suite et la succession que vous ne cessez de développer du centre immuable de votre éternité. » (4) Ainsi nous devons renoncer pour jamais à ces vaines tentatives de la raison pour résoudre un problême insoluble. Dieu éternel crée le monde dans le temps : comment cela peut-il se faire? Nous l'ignorons : le fait est certain; le comment nous échappe; il faut bien nous résoudre à une ignorance nécessaire. D'ailleurs si ce système est supérieur à la raison, il n'est pas contraire à la raison. L'infinité de Dieu est notre garant contre

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre.* chap. VIII. t. IX. p. 28.— Conf. chap. III. même idée. t. IX. p. 10.

(2) Bossuet. 3me *sem.* 1re *Elévat.* t. III. p. 439.

(3) Id. 3me *sem.* 4me *Elévat.* t. III. p. 444.

(4) Id. 3me *sem.* 3me *Elévat.* t. III. p. 442. — Conf. 1er *Serm. pour le jeudi de la* 2me *sem. de Car.* 1er point. t. V. p. 578. Citons encore une remarquable expression de la même pensée : « Quand Dieu change de langage et en quelque façon de conduite, ce n'est pas qu'il change en lui-même; mais il nous montre qu'il va commencer, suivant des conseils éternels, un nouvel ordre de choses. » *Hist. univ.* 2me part. chap. 1er. t. IX. p. 134.

la contradiction que l'on prétend voir entre les deux termes de ce mystérieux problême de la création. La vraie méthode pour se débarrasser de ces vaines difficultés est de les transporter du monde en Dieu, parce que dans le monde elles sont insolubles, et en Dieu inaccessibles. (1) Après cela il faut poser hardiment comme Bossuet l'éternité de l'action créatrice de Dieu en regard de la succession temporelle des créatures. C'est ainsi qu'ont fait les plus grands théologiens. Saint Augustin déclare inintelligible l'opinion de ceux qui veulent que le monde ait un commencement, mais non dans le temps, et qu'il ait été créé de toute éternité ; et il conclut ainsi : « Sic ergo credant et mundum ex tempore fieri potuisse, nec tamen ideo Deum in eo faciendo æternum consilium voluntatemque mutasse. » (2) Saint Thomas est moins ferme que saint Augustin sur cette question : il plaide successivement le pour et le contre, il ne trouve pas les raisons de ceux qui rejettent l'éternité du monde meilleures que les raisons de ceux qui l'adoptent, et il finit par dire dans la *Somme* que la création du monde dans le temps est un article de foi et non une vérité susceptible de démonstration : « Mundum incepisse sola fide tenetur ; nec demonstrative hoc sciri potest, sed id credere maxime expetit. » (3) Toutefois, dans le livre *contre les gentils*, il déclare que l'opinion qui regarde le monde comme ayant

(1) J. Simon. *Hist. de l'école d'Alexandrie.* Préf. l. I. p. 39.

(2) Saint Augustin. *De civit. Dei.* XI 4. — Conf. Ibid. XII. 14, 15 et surtout *De Trinit.* V. XVI. 17.

(3) Saint Thomas. *Somme théol.* part. I. Quest. XLVI. art. 2.

commencé dans le temps est plus conforme à l'idée que nous devons nous faire de la grandeur de Dieu. « Hoc enim convenientissimum fuit divinæ bonitati ut rebus creatis principium durationis daret. » (1) Et il est tout-à-fait dans le vrai lorsqu'il dit : « Nihil prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuisse, effectum autem ejus non ab æterno, sed tunc quum ab æterno disposuit. » (2) — « Dieu, dit Malebranche, avec une singulière hardiesse de langage, a créé le monde, mais la volonté de le créer n'est point passée. Dieu le changera, mais la volonté de le changer n'est point future. La volonté de Dieu qui fait et qui fera est un acte éternel et immuable dont les effets changent sans qu'il y ait en Dieu aucun changement. » (3) Fénelon ne s'exprine pas avec moins de hardiesse : « Dieu, dit-il, n'a point été créant certaines choses plus tôt que d'autres, quoiqu'il ait mis une succession à l'existence bornée de ses créatures ; car il est éternellement créant tout ce qui doit être créé et exister successivement. » (4)

Tels sont sur cette question les résultats les plus certains auxquels la raison humaine puisse parvenir. Telles sont aussi, nous osons l'affirmer, les limites dans lesquelles la science doit se renfermer. Aussi, dirons-nous avec ce père de l'Eglise que cite Bossuet : « C'est tout savoir que de ne rien savoir davantage. *Nihil ultra scire,*

(1) SaintThomas. *Cont. Gentil.* lib. II chap. XXXVIII.

(2) Id. Ibid. cap. XXXV.

(3) Malebranche. 8me *Entret. mét.* IV. Edit. Genoude. t II. p. 51.

(4) Fénelon. *Traité de l'Exist. de Dieu.* 2me parl. chap. V. art. 4. n. 105.— Conf art 5. nº 97 et 98.

omnia scire est. » (1) Tout le reste n'est autre chose qu'une intempérance, une maladie, un déréglement de l'esprit, une curiosité coupable par laquelle nous nous portons à la recherche des choses divines, une concupiscence funeste qui nous entraîne dans les erreurs les plus graves et dans le plus étrange aveuglement. C'est aussi la conclusion de saint Augustin dont on veut faire un partisan de la création éternelle : il craint de paraître affirmer ce qu'il ignore plutôt qu'enseigner ce qu'il sait, et à cause de cela, il se renferme dans un silence prudent. « Je me suis abstenu, dit-il, dans cette matière de toute affirmation, afin que ceux qui me liront reconnaissent les difficultés de pareilles questions, et s'arrêtent persuadés qu'il est des vérités qui les dépassent, et qu'ils se soumettent au précepte si sage de l'apôtre : « Je le dis à vous tous, au nom de la grâce qui m'a été donnée : ne soyez pas plus savants qu'il ne faut l'être, soyez savants avec mesure, comme Dieu a mesuré à chacun la foi. » (2)

(1) Bossuet. *Traité de la Conc.* chap. VIII. t. IV. p. 545.
(2) Saint Augustin. *Cité de Dieu.* liv. XII. chap. 15.

CHAPITRE II.

DE DIEU PROVIDENCE.

«Nous devons entendre que cet univers et particulièrement le genre humain est le royaume de Dieu, que lui-même règle et gouverne selon des lois immuables. »

(Bossuet. *Premier Sermon pour le jeudi de la deuxième Sem. de Car.* Exord. t. v. p. 573.)

L'action providentielle de Dieu sur le monde ne soulève pas moins de difficultés que son action créatrice ; aussi Bossuet, fidèle à la méthode qu'il s'est imposée dans la question générale des rapports de Dieu avec le monde, s'attache-t-il à constater les faits plutôt qu'à les expliquer, et à contenir notre curiosité plutôt qu'à la satisfaire. Il met en pratique cette belle maxime de l'Ecriture : « Prenez garde de ne vouloir point être sages plus qu'il ne faut; soyez sages sobrement et modérément. » (1) Et par ces paroles, entendons avec Bos-

(1) Bossuet. *Traité de la Concupisc.* chap. VIII. t. IV. p. 545. — *Rom.* XII. 3. — Saint Augustin. *De Civit. Dei* XII. 15. Non plus sapere quam oportet sapere. — Conf. Sénèque. *Epist.* LXXXVIII. Plus scire velle quam sit satis, intemperantiæ genus est.

suet qu'il y a une fausse sagesse, une vaine science, une curiosité téméraire dont il faut réprimer les excès. « La foi et l'humilité, dit Bossuet, sont les guides qu'il faut suivre : quand on se jette dans l'abîme, on y périt. Combien ont trouvé leur perte dans la trop grande méditation des secrets de la prédestination et de la grâce, voulant juger de tout par leur propre esprit, et rendre raison de tout, et s'élevant superbement au-dessus des docteurs et des apôtres même. » (1) Ne nous défions pas de cette réserve : car nous savons déjà que dans Bossuet elle ne cache pas le dédain de la science et le mépris de la raison. On ne saurait trop le répéter: la science n'est digne de notre estime et de notre respect qu'à la condition de se renfermer dans les limites naturelles que lui assigne la faiblesse de notre raison. Tout ce qui tient de l'infini nous trouble et nous étonne. L'infini est comme un abîme immense : quand nous voulons y plonger nos regards pour en sonder toute la profondeur, nous sommes saisis par le vertige, et nous nous précipitons nous-mêmes dans le gouffre qui s'ouvre devant nous. Il faut donc renoncer pour jamais à comprendre l'être infini et à pénétrer le mystère de ses rapports avec le monde. Mais il ne faut pas renoncer pour cela à déterminer ces rapports qui intéressent également la vie intellectuelle et la vie morale de l'humanité. Et lorsqu'il s'agit d'établir le dogme de la Providence, de montrer aux impies qu'il est un Dieu aussi sage et aussi bon que puissant qui veille aux destinées du monde, c'est alors

(1) Id. Ibid.

surtout qu'il importe de ne pas laisser le scepticisme triompher de l'impuissance prétendue de notre raison. Quiconque reculerait devant cette tâche trahirait la grande et sainte cause de la vérité. Déduire de la nature de Dieu et de ses perfections infinies l'action providentielle qu'il exerce sur le monde créé, telle est la tâche que le philosophe doit se proposer. Et après cela, s'il ne peut soulever le voile qui cache à ses faibles yeux le mode de l'action divine, s'il ne peut répondre aux questions que lui adresse une vaine curiosité, s'il ne peut résoudre les difficultés que lui oppose une incrédulité coupable, qu'il se contente de la science qu'il possède déjà sans la compromettre par de vaines tentatives pour en reculer les bornes, qu'il reste sur le terrain ferme de la certitude et de la vérité sans entrer sur le terrain mouvant de l'hypothèse et de l'erreur, qu'il se renferme dans la citadelle imprenable dont parle Lucrèce, dans ce temple élevé par la doctrine des sages, temple serein d'où le philosophe, abaissant ses regards sur la terre, aperçoit les agitations, les erreurs et les folies des hommes. (1) Nous verrons que dans la question de la Providence comme dans celle de la création, Bossuet, traçant avec une fermeté inflexible les limites de la raison, établit solidement les rapports essentiels de Dieu avec le monde sans chercher à en expliquer le mystère, et repousse au nom de notre ignorance les objections qui se fondent sur l'incompréhensibilité même de ces rapports.

On peut se poser trois grandes questions sur la Providence :

(1) Lucrèce. *De nat. rer.* lib. II. v. 7.

1° Existe-t-il une Providence, et s'il existe une Providence, comment gouverne-t-elle le monde, par des lois générales, ou par des lois particulières, ou tout ensemble par des lois particulières et générales ?

2° Comment le dogme de la Providence peut-il se concilier avec le libre arbitre de l'homme ?

3° Comment le dogme de la Providence peut-il se concilier avec l'existence du mal dans le monde ?

Nous allons exposer et apprécier successivement la réponse de Bossuet à chacune de ces trois questions.

Section I.

« Il n'y a point de hasard, tout est gouverné par une sagesse dont l'infinie capacité embrasse jusqu'aux moindres circonstances. »

(Bossuet. *dix-huitième Semaine, septième Elévation,* t. III. p. 637.)

Dieu, considéré comme Providence, applique à la conservation et au gouvernement du monde les mêmes attributs qui ont présidé à la création. C'est sous l'inspiration de son infinie bonté et d'après les plans de sa sagesse parfaite que sa puissance conserve le monde dans l'être et le gouverne par des lois fixes et immuables. Tel est le double rôle de la Providence.

Le monde n'est pas par lui-même, il ne peut donc subsister par lui-même. La créature tient de Dieu tout ce qu'elle a d'être autant de temps qu'elle est; elle dépend de Dieu non-seulement en tant qu'elle a commencé d'être, mais encore en tant qu'elle continue d'être; en un mot, et pour employer une image frappante dont Bossuet se sert quelquefois, *elle est continuellement à l'emprunt.* (1)

Mais quel est le caractère de cette action par laquelle Dieu conserve le monde dans l'être qu'il lui a donné ? Est-

(1) Bossuet. *Médit sur l'Evang.* La Cène. 1re part. 86me jour. t. IV. p. 402.

ce une action distincte de la création? Est-ce une création incessamment renouvelée? Descartes admettait la dernière hypothèse : il dit en termes précis « qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau si elle n'était point encore; en sorte que c'est une chose que la lumière naturelle nous fait voir clairement que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser et non point en effet. » (1) Et il défend énergiquement cette doctrine contre les objections de Gassendi; il soutient que nous avons besoin du concours et de l'influence continuelle de la cause première pour être conservés, que Dieu est la cause de toutes les choses créées, non-seulement en ce qui dépend de leur production, mais même en ce qui concerne leur conservation ou leur durée dans l'être, et qu'il doit toujours agir sur son effet d'une même façon pour le conserver dans le premier être qu'il lui a donné. Si l'on admet le contraire, on ne prend pas garde que l'on attribue à la créature la perfection du Créateur, en ce qu'elle persévère dans l'être indépendamment d'autrui, et en même temps que l'on attribue au Créateur l'imperfection de la créature, en ce que si jamais il voulait que nous cessassions d'être, il faudrait qu'il eût le néant pour le terme d'une action positive. (2) Et parce que les êtres créés ont besoin du secours de Dieu pour persé-

(1) Descartes 3me *Médit.* Edit. Ad. Garnier. t. I. p. 129.
(2) Id *Rép. aux* 5mes *Obj. de Gassendi.* t. II. p. 307.

vérer dans l'être, il n'en faut pas conclure qu'on ne saurait leur donner le nom de substances, parce que quand on dit de la substance créée qu'elle subsiste par elle-même, on n'entend pas pour cela exclure le concours de Dieu duquel elle a besoin pour subsister ; mais on veut dire seulement qu'elle est telle qu'elle peut exister sans le secours d'aucune autre chose créée : ce qui ne peut se dire de même des modes qui accompagnent les choses comme sont la figure ou le nombre. (1)

Malebranche, prenant à la rigueur la théorie de la création continuée, n'a pas de peine à en conclure que Dieu fait tout en nous. Et en effet, si Dieu me crée en ce moment tel que je suis, il me crée avec telle pensée, telle action, telle détermination. Ce n'est donc pas moi qui agis et qui pense, c'est Dieu qui agit et qui pense en moi.

Spinoza ne fait que résumer la pensée de Malebranche en disant que Dieu est *la cause immanente des choses ;* (2) et, tirant les conséquences extrêmes de ce système, il déclare que Dieu est la substance unique dont tous les êtres sont les manifestations diverses.

Ainsi le panthéisme est la conclusion logique de la théorie cartésienne de la création continuée. Leibnitz le fait voir d'une manière frappante. « En conséquence de cette doctrine, dit-il, il semble que la créature n'existe jamais, et qu'elle est toujours naissante et toujours mourante, comme le temps, le mouvement et autres êtres successifs. » (3) Et il ajoute un peu plus loin : « Il est

(1) Descartes. *Lettre* 62me. *Rép. à Hyperaspite* t. IV. p. 271.
(2) Spinoza. *Ethique*. Part I. Prop. XVIII. Edit. Saisset. t. II. p. 21.
(3) Leibnitz. *Théod* part. III n° 382. Edit. Jacques. t II. p. 290.

bon qu'on prenne garde, qu'en confondant les substances avec les accidents, en ôtant l'action aux substances créées, on ne tombe dans le spinozisme qui est un *cartésianisme outré*. Ce qui n'agit point ne mérite point le nom de substance : si les accidents ne sont point distingués des substances ; si la substance créée est un être successif, comme le mouvement ; si elle ne dure pas au delà d'un moment, et ne se trouve pas la même durant quelque partie assignable du temps, non plus que ses accidents ; si elle n'opère point non plus qu'une figure de mathématiques ou qu'un nombre : pourquoi ne dira-t-on pas, comme Spinoza, que Dieu est la seule substance, et que les créatures ne sont que des accidents ou des modifications ? » (1) Ce grand esprit ne se contente pas de réfuter la doctrine cartésienne par ses conséquences, il la renverse encore dans ses fondements. Descartes faisait reposer le dogme de la création continuée sur l'indépendance des parties du temps. « Tout le temps de ma vie, dit-il, peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres ; et ainsi de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve. » (2) Mais Leibnitz remarque avec raison que ce principe est fort contestable, parce qu'il introduit des difficultés sur la composition du *continuum*, et qu'il paraît résoudre le temps en moments :

(1) Leibnitz. *Théod.* part. III. n° 393. Edit. Jacques. t. II p. 295.
(2) Descartes. *Médit.* 3me. Edit. Ad Garnier. t. I p. 129.

au lieu que d'autres regardent les moments et les points comme de simples modalités du continu, c'est-à-dire comme des extrémités de parties qu'on y peut assigner, et non pas comme des parties constitutives. (1) Ainsi les créatures ne sont pas des êtres purement passifs, ne possédant en eux-mêmes aucune force pour subsister, modifications fugitives et passagères d'une substance unique et permanente ; détestable doctrine que Leibnitz condamne avec horreur. Les êtres existent en vertu d'une loi éternelle portée par Dieu, et ils n'ont pas besoin pour subsister d'une nouvelle volonté de Dieu, d'un commandement nouveau, encore moins d'un nouvel effort et d'un soin laborieux. Il faut bien se garder de croire que Dieu meuve les choses comme le charpentier meut sa hache, ou comme le meunier dirige sa meule, en détournant les eaux ou en les conduisant à la roue. Il est certain que l'acte créateur a laissé dans les choses quelque effet subsistant qui à présent encore dure et opère quelque impression durable et efficace, une loi interne, *lex insita*, une énergie, une force enfin qui est le fond et comme l'essence de l'être créé. (2) Voilà assurément la condamnation explicite de la doctrine cartésienne ; et cependant, dans d'autres écrits Leibnitz paraît l'admettre pour son propre compte. « Ce qu'on peut dire d'assuré sur le présent sujet, dit-il, dans la *Théodicée*, est que la créature dépend continuellement de l'opération divine, et qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a

(1) Leibnitz. *Théod.* part. III, n. 384. t. II. p. 290.

(2) Id. *De la nature en elle-même.* nº 5. Edit. Jacques. t. I. p. 458.

commencé que dans le commencement. Cette dépendance porte qu'elle ne continuerait pas d'exister si Dieu ne continuait pas d'agir. » (1) Voilà qui est clair, c'est la création continuée, moins le mot. Mais attendez : le mot lui-même ne répugne pas plus à Leibnitz que l'idée. « Rien n'empêche, ajoute-t-il au même endroit, que cette action conservatrice ne soit appelée production et même création, si l'on veut. Car la dépendance étant aussi grande dans la suite que dans le commencement, la dénomination extrinsèque, d'être nouvelle ou non, n'en change point la nature. » (2) Enfin, il est impossible d'être plus explicite sur la création continuée que dans le passage suivant : « On ne saurait dire par rapport à Dieu ce que c'est que *conserver* sans revenir au sentiment commun. Il faut considérer aussi que l'action de Dieu conservant doit avoir du rapport à ce qui est conservé, tel qu'il est, et selon l'état où il est ; ainsi elle ne saurait être générale ou indéterminée. Ces généralités sont des abstractions qui ne se trouvent point dans la vérité des choses singulières, et la conservation d'un homme debout est différente de la conservation d'un homme assis. Il n'en serait pas ainsi, si elle ne consistait que dans l'acte d'empêcher et d'écarter quelque cause étrangère qui pourrait détruire ce qu'on veut conserver, comme il arrive souvent lorsque les hommes conservent quelque chose ; mais outre que nous sommes obligés nous-mêmes quelquefois de nourrir ce que nous conservons, il faut savoir que la conservation de

(1) Id. *Théod.* part. III n° 385. t. II p. 291.
(2) Id. Ibid.

Dieu consiste dans cette influence immédiate, perpétuelle, que la dépendance des créatures demande. Cette dépendance a lieu à l'égard non-seulement de la substance, mais encore de l'action, et on ne saurait peut-être l'expliquer mieux qu'en disant avec le commun des théologiens et des philosophes, que c'est une *création continuée.* » (1) Rien n'est plus juste au fond : la créature est dans un état de dépendance absolue vis-à-vis du Créateur ; l'homme relève de la toute-puissance divine, non-seulement en tant qu'il est, mais encore en tant qu'il continue d'être, et dans aucun moment de son existence il n'échappe à cette action souveraine de Dieu. Et qu'importe ici le terme par lequel on représente cette action de Dieu? Que cette action soit l'action créatrice incessamment renouvelée ou une action toute différente et toute nouvelle, toujours est-il que l'homme a besoin de Dieu pour persévérer dans l'être aussi bien que pour commencer d'être, et que la même puissance qui a présidé à sa création est nécessaire à sa conservation. Voilà ce qu'il nous importe essentiellement de connaître : que nous faut-il de plus? Prétendons-nous à expliquer l'action conservatrice de Dieu? Mais alors nous retombons dans toutes les difficultés qui arrêtent le philosophe, lorsqu'il veut expliquer l'action créatrice de Dieu ; nous nous plaçons dans l'inévitable alternative de défigurer l'homme ou Dieu ; nous nous condamnons d'avance à porter atteinte à la vérité. Ainsi, d'un côte la doctrine de la création continuée, poussée jusqu'à ses der-

(1) Leibnitz *Théod.* part. I. nº 27. Edit. Jacq. t. II. p. 88.

nières conséquences, aboutit au fatalisme ; de l'autre, la doctrine de la conservation entendue au sens humain introduit l'imperfection dans le sein de Dieu. Leibnitz est tombé successivement dans ces deux erreurs extrêmes : lorsqu'il étudie la nature en elle-même, il défend contre Descartes l'efficacité des causes secondes, et il accorde à la créature une force qui constitue son essence propre et individuelle ; lorsqu'il étudie les attributs de Dieu, il se rapproche de Descartes, il exagère à son tour l'action de Dieu sur les créatures, et il accepte la création continuée. Tant il est vrai que dans la question des rapports de Dieu avec le monde, notre raison incline tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, suivant le point de vue auquel nous sommes placés. Est-ce l'homme qui nous occupe? Dieu est sacrifié à l'homme ; est-ce Dieu ? l'homme est sacrifié à Dieu. Il est si difficile de garder une juste mesure, et de se tenir à égale distance des extrémités !

Bossuet, ennemi des nouveautés et des systèmes, n'a garde d'adopter la théorie de la création continuée. Loin d'approuver et de défendre cette théorie compromettante, Bossuet, au contraire, soutient et défend *la Réfutation du système du P. Malebranche,* où Fénelon combat, avec la théorie des causes occasionnelles, la théorie de la création continuée qui en est le principe et le point de départ. Malebranche supposait que la conservation des créatures est un renouvellement continuel de la création pour chaque instant particulier. Fénelon répond avec raison que si la conservation des créatures consiste dans des créations successives et détachées, il s'ensuit que Dieu est la cause réelle des actes intérieurs de la volonté

comme du mouvement des corps. « L'état précis où la créature est mise par la création, ajoute Fénelon, doit être imputé à la création et non à la délibération de la créature ; par exemple, l'état de droiture et d'innocence où se trouva Adam au premier instant de sa création n'est pas le fruit de son choix, mais le pur don de Dieu. Alors Adam n'avait pas encore pu délibérer entre le bien et le mal : il se trouva dans le bien et ne s'y mit pas. Il est vrai que dès ce premier instant il fut actuellement dans l'amour du bien ; mais enfin, cet amour actuel où il se trouva lui fut donné par sa création, en sorte que Dieu lui donna autant la bonne volonté actuelle qu'il lui donna l'être. Si donc tous les instants de notre vie sont des créations renouvelées, il faut dire de tous les instants de la vie d'un juste qui persévère dans la vertu ce que nous reconnaissons si clairement du premier instant de la création d'Adam, où la justice donnée, et non acquise, prévint sans doute tout choix et tout exercice du libre arbitre. Les modifications avec lesquelles l'être est créé appartiennent autant à l'ouvrage de la création que l'être même : car Dieu ne crée pas un être afin qu'il se modifie, mais il le crée actuellement modifié, et la modification n'est en rien postérieure à l'être. Si donc l'attachement actuel de la substance intelligente au souverain bien est une modification de cette substance, comme on n'en peut douter, il s'ensuit clairement que le don de la bonne volonté fait partie de la création à chaque instant particulier dans lequel l'homme acquiert la justice ou y persévère. Ce n'est pas à moi, mais à l'auteur, à expliquer comment cette doctrine, qui

attribue tout à Dieu, ne blesse point la liberté de l'homme ; il me suffit d'avoir montré que l'auteur ne peut se refuser de l'admettre selon son principe. » (1)

Toutefois, nous devons le dire, Fénelon et Bossuet lui-même subissent, quoiqu'ils en aient, l'influence de la doctrine cartésienne, et s'ils combattent les conséquences excessives de la création continuée, ils ne paraissent pas aussi éloignés d'en admettre le principe. Fénelon, par une inconséquence semblable à celle de Leibnitz, adopte hardiment la doctrine de la création continuée dans son traité de l'*Existence de Dieu*. « La création de l'être qui n'est point par lui-même, dit Fénelon, n'est pas absolue et permanente : l'être qui est par lui-même, ne tire point du néant des êtres qui ensuite subsistent par eux-mêmes hors du néant d'une manière fixe ; ils ne peuvent continuer à exister qu'autant que l'être nécessaire les soutient hors du néant ; ils n'en sont jamais dehors par eux-mêmes : donc ils n'en sont dehors que par un don actuel de l'être. Ce don actuel est libre et par conséquent irrévocable, il peut être plus ou moins long ; dès qu'il peut être plus ou moins long, il est divisible, il renferme une succession ; dès qu'on y met une succession, voilà un tissu de créations successives. Ainsi, ce n'est point une existence fixe et permanente, ce sont des existences bornées et divisibles qui se renouvellent sans cesse par de nouvelles créations. » (2) Bossuet n'est pas aussi explicite : il n'adopte pas formellement et dans les termes

(1) Fénelon. *Réf. du syst. du P. Malebranche*. chap XIV.

(2) Id. *Traité de l'Existence de Dieu*. Part. II. chap. V. art. III. n. 90.

la doctrine de la création continuée. (1) Il semble qu'il pense ce que dit Leibnitz dans un des passages que nous avons cités, à savoir qu'il ne faut pas introduire une difficulté de mots dans cette grave question, mais il n'en admet pas moins avec tous les cartésiens l'étroite dépendance de la créature vis-à-vis du créateur et la nécessité d'une action efficace par laquelle Dieu soutient dans l'être toutes les créatures. Il y a plus : c'est que Bossuet, comme nous le verrons bientôt, voulant montrer à l'homme combien il dépend de la puissance divine, et cela non-seulement dans l'être que Dieu lui a donné et lui conserve, mais jusque dans ses moindres opérations, accepte la doctrine excessive des Thomistes, la *prémotion physique*. Ainsi, il est manifeste qu'à ses yeux l'homme ne saurait être rattaché trop étroitement à Dieu. Jamais, en effet, Bossuet n'hésite ou ne recule lorsque la sagesse, la puissance ou la bonté de Dieu sont en question ; rien ne saurait amoindrir dans sa pensée l'absolue perfection de Dieu : notre libre arbitre, loin de diminuer en rien la toute-puissance du créatenr, ne fait que la manifester d'une manière plus éclatante ; notre être même n'est rien que par l'action perpétuelle et constante de celui qui nous l'a donné et nous le conserve à tous les instants de notre vie. Dieu est la source intarissable à laquelle nous puisons les flots de l'existence ; la créature n'existe

(1) Nous devons signaler toutefois un passage du Sermon pour la profession de foi de Mme de la Vallière, où Bossuet dit que si une âme est juste, c'*est Dieu qui la fait telle continuellement*, que la justice qui lui est donnée ne subsiste pas toute seule, mais que *Dieu la crée en elle à chaque instant*. t. VII. p. 628.

véritablement qu'en tant qu'elle se rattache à son principe ; le don de l'être n'est qu'un don précaire et incessamment renouvelé. Que Dieu retire un seul instant la main qui soutient le monde et aussitôt tout va retomber dans le néant. Telle est la conviction intime de Bossuet, telle est la raison qui le fait incliner en quelque sorte vers la doctrine de la création continuée. Mais peut-il, sans contradiction, accepter le principe de Descartes et repousser les conséquences qu'en ont tirées Malebranche et Spinoza ? Peut-il accorder cette action perpétuelle du Créateur avec la personnalité de la créature ? N'ôte-t-il pas à l'homme tout ce qu'il donne à Dieu ? N'absorbe-t-il pas l'individualité des êtres créés dans un être qui renferme en son sein tous les autres êtres, dans une substance universelle, dans le dieu du panthéisme ? Notre réponse sera bien simple : Si Bossuet avait affirmé que la raison peut comprendre les rapports de Dieu avec le monde, s'il avait affirmé que la raison peut concilier les deux termes de cette antinomie éternelle devant laquelle tous les philosophes ont vu se briser les vains efforts de leur dialectique, nous aurions le droit de lui imputer ces conséquences extrêmes. Mais Bossuet nous répète constamment qu'il ne faut pas chercher à concilier la toute-puissance du Créateur avec l'activité propre de la créature, qu'il faut accepter ces deux vérités dont le lien nous échappe, mais dont la certitude est infaillible ; pourquoi donc l'accuser de compromettre par sa doctrine la personnalité humaine ? L'éternité de l'acte créateur n'entraîne pas à ses yeux l'éternité de la créature : pourquoi la continuité de l'action de Dieu serait-elle un obstacle à

l'individualité propre des êtres créés? La difficulté est la même dans les deux cas pour Bossuet, et nous pouvons ajouter pour la raison humaine. Tenons donc pour certain que nous sommes et que c'est par Dieu que nous sommes, que nous subsistons et que c'est par Dieu que nous subsistons, en un mot, que nous sommes perpétuellement sous la main de la Providence qui nous conserve le bienfait de l'existence. Contentons-nous de cette vérité irrécusable et ne cherchons pas à pénétrer plus avant; résignons-nous une bonne fois à ignorer ce que nous ne pouvons savoir, et répétons avec l'éloquent auteur d'*Emile :* « Etre des êtres, le plus bel usage que je puisse faire de ma raison, c'est de m'humilier devant toi. J'aime à me sentir accablé de ta grandeur ; c'est mon ravissement d'esprit, c'est le charme de ma faiblesse. »

Dieu ne se contente pas de conserver l'être au monde par la perpétuelle manifestation de sa puissance, il le gouverne encore par les lois protectrices de sa sagesse, et c'est ici surtout qu'éclate la merveilleuse intervention de la Providence dans les affaires de ce monde. Mais avant d'aborder ce vaste sujet, il nous faut y établir une division nécessaire, et distinguer avec Bossuet le gouvernement de la Providence dans le monde physique et le gouvernement de la Providence dans le monde moral.

La Providence divine s'étend sur toute la création : « Il est de la nature d'une souveraineté aussi universelle et aussi absolue que celle de Dieu, que nulle partie de ce qui est ne lui puisse être soustraite ou exemptée en quelque façon de sa direction. » (1) Aussi, le monde physique

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre*. chap. III. t. IX. p. 8.

comme le monde moral, les âmes et les corps, les êtres vivants et les êtres inanimés, tout, en un mot, a son but, sa destinée, sa loi. « C'est un effet admirable de la Providence qui régit le monde, que toutes les créatures vivantes et inanimées portent leur loi en elles-mêmes. Et le ciel, et le soleil, et les astres, et les éléments, et les animaux, et enfin toutes les parties de cet univers ont reçu leurs lois particulières qui, ayant toutes leurs secrets rapports avec cette loi éternelle qui réside dans le Créateur, font que tout marche en concours et en unité suivant l'ordre immuable de sa sagesse. » (1) Tout est donc régi dans le monde par une sagesse parfaite, rien n'échappe aux doigts de Dieu, rien ne se dérobe à ses lois immuables, rien ne trompe sa volonté toute-puissante, la nature tout entière obéit au sage gouvernement de la Providence.

Dans le monde physique, nous ne pouvons faire un seul pas sans rencontrer une preuve éclatante de la Providence. « Contemplez le ciel et la terre, et la sage économie de cet univers. Est-il rien de mieux entendu que cet édifice? Est-il rien de mieux pourvu que cette famille? Est-il rien de mieux gouverné que cet empire? Cette puissance suprême qui a construit le monde, et qui n'y a rien fait qui ne soit très-bon, a fait néanmoins des créatures meilleures les unes que les autres. Elle a fait les corps célestes qui sont immortels; elle a fait les terrestres qui sont périssables; elle a fait des animaux admirables par leur grandeur; elle a fait les insectes et les oiseaux, qui sont méprisables par leur

(1) Bossuet. 3me *Sermon pour le Dim. de la Passion.* 2me point. t. v. p. 779.

petitesse ; elle a fait ces grands arbres des forêts, qui subsistent des siècles entiers ; elle a fait les fleurs des champs, qui se passent du matin au soir. Il y a de l'inégalité dans ses créatures, parce que cette même bonté qui a donné l'être aux plus nobles, ne l'a pas voulu envier aux moindres. Mais, depuis les plus grandes jusqu'aux plus petites, sa Providence se répand partout. Elle nourrit les petits oiseaux qui l'invoquent dès le matin par la mélodie de leurs chants ; et ces fleurs dont la beauté est sitôt flétrie, elle les habille si superbement durant ce petit moment de leur être que Salomon, dans toute sa gloire, n'a rien de comparable à cet ornement. » (1) Bossuet, qui s'inspira toujours de l'Ecriture Sainte dès sa plus tendre jeunesse, y a puisé sans doute ce sentiment si tendre et si délicat de la Providence. Il cite quelque part ces paroles de saint Mathieu : « Regardez les oiseaux du ciel, ils ne sèment, ni ne moissonnent, ni ne recueillent.... ils ne travaillent, ni ne filent ; et votre Père céleste les nourrit... et les habille. » (2) Et il y ajoute ce commentaire si simple et si éloquent : « Heureux ces petits animaux, heureuses les fleurs, heureuses mille et mille fois toutes ces petites créatures, si elles pouvaient sentir leur bonheur. ! Heureuses des soins paternels que Dieu prend d'elles ! Heureuses de tout recevoir de sa main ! » (3) Bossuet insiste surtout

(1) Bossuet. 1er *Sermon pour le jeudi de la* 2me *sem. de Car.* 1er point. t. v. p. 577.

(2) St. Matth. VI. 26. 28. 30.

(3) Bossuet. *Médit. sur l'Évang.* Serm de N. S. sur la montagne. 30me jour. t. iv. p. 39.

avec complaisance sur les merveilles de la sagesse divine en ce qui concerne les animaux, et il nous montre un signe manifeste de la Providence dans cette apparence et cette ombre de sagesse qui paraît dans les industries naturelles des animaux. « Qui n'admirerait, s'écrie-t-il, la richesse de la Providence, qui fait trouver à chaque animal, jusqu'à une mouche, jusqu'à un ver, sa nourriture convenable? » (1) Ainsi, la Providence est l'unique principe de cet ordre admirable dont le monde physique nous offre le spectacle, et dans son ensemble, et jusque dans ses moindres détails. « Si Dieu cessait un moment de soutenir l'univers par la force de sa puissance, le soleil s'égarerait de sa route, la mer forcerait toutes ses bornes, la terre branlerait sur son axe; en mot, toute la nature serait en un moment replongée dans la nuit du chaos. » (2).

Mais c'est surtout dans le monde moral qu'il importe de reconnaître la main de la divine Providence. « Il s'élève une question, dit Bossuet, savoir si nous devons croire, *selon la raison naturelle*, que Dieu ordonne de nos actions et gouverne notre liberté en la conduisant certainement aux fins qu'il s'est proposées; ou, s'il faut penser au contraire que, dès qu'il a fait une créature libre, il la laisse aller où elle veut, sans prendre autre

(1) Id. 5me *Sem.* 1re *Elévat.* III. p. 470.

(2) Id. 3me *Serm. pour la fête de tous les saints.* 3me point. t. v. p. 47.— Rapprochez de ce passage de Bossuet une phrase de saint Augustin citée par saint Thomas. « Virtus Dei ab eis quæ creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. » Saint Augustin. *Sup. Gen.* IV. 12. Saint Thomas. *Somme théol.* 1re part. quest. CIV. art. 1.

part en sa conduite que de la récompenser si elle fait bien, ou de la punir si elle fait mal. Mais la notion que nous avons de Dieu résiste à ce dernier sentiment. Car nous concevons Dieu comme un être qui sait tout, qui prévoit tout, qui pourvoit à tout, qui gouverne tout, qui fait ce qu'il veut de ses créatures, et à qui se doivent rapporter tous les événements du monde. Que si les créatures libres ne sont pas comprises dans cet ordre de la Providence divine, on lui ôte la conduite de ce qu'il y a de plus excellent dans l'univers, c'est-à-dire des créatures intelligentes. » (1) Et en effet, si nous accordons à Dieu la direction des corps, comment lui refuser le gouvernement des âmes? Si nous reconnaissons qu'il y a pour le monde physique un ordre, une règle, une loi, en un mot, une Providence, comment ne pas admettre qu'il y en ait une, à plus forte raison, pour le monde moral? « Que s'il faut que Dieu soit l'auteur de l'assemblage et de l'arrangement de certains corps qui sont les astres et les éléments, comment peut-on penser qu'il ne faille pas rapporter au même principe l'assemblage et l'arrangement qui se voit parmi les hommes, c'est-à-dire leurs sociétés, leurs républiques, et leur mutuelle dépendance, où consiste tout l'ordre des choses humaines? Ainsi la raison fait voir que non-seulement tout être subsistant, mais tout l'ordre des êtres subsistants, doit venir de Dieu, et à plus forte raison que l'ordre des choses humaines doit sortir de là, puisque les créatures libres étant sans aucun doute la plus noble portion de l'univers,

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre*, chap. III. t. IX. p. 7.

elles sont par conséquent les plus dignes que Dieu les gouverne. » (1) Bossuet revient souvent et avec complaisance sur cette preuve du gouvernement de la Providence dans l'ordre moral. Dans son grand sermon sur la Providence, il nous montre *qu'il n'est pas possible que notre nature qui est la seule que Dieu a faite à sa ressemblance soit la seule qu'il abandonne au hasard;* (2) et après avoir énuméré, dans une page admirable, les bienfaits touchants de cette Providence qui s'étend sur toutes les créatures, depuis les plus grandes jusqu'aux plus petites, il s'écrie : « Vous, hommes qu'il a faits à son image, qu'il a éclairés de sa connaissance, qu'il a appelés à son royaume, pouvez-vous croire qu'il vous oublie, et que vous soyez les seules de ses créatures sur lesquelles les yeux toujours vigilants de sa providence paternelle ne soient pas ouverts? » (3) Ne pas admettre le gouvernement de la Providence dans le monde moral, c'est enlever quelque chose à la puissance suprême de Dieu, c'est diminuer sa souveraineté universelle et absolue, c'est dégrader sa perfection pour donner à l'homme une indépendance qui ne convient nullement à la nature créée. « Je suis une créature à qui il convient d'être soumise; je suis né libre, Dieu l'a voulu; mais ma liberté n'est pas une indépendance : il me fallait une liberté sujette, ou si l'on aime mieux parler ainsi avec un Père de l'Eglise, *une servitude libre sous un seigneur*

(1) Bossuet *Traité du Libre arbitre.* chap. III. t. IX. p. 8.

(2) Id. 1er *Sermon pour le jeudi de la* 2me *sem. de Car.* 1er point. t. V. p. 576.

(3) Id. Ibid. p. 577.

souverain. » (1) Et cette souveraineté de Dieu ne s'exerce pas seulement sur les individus, elle s'exerce aussi sur les peuples et sur les états. » Il n'y a rien de plus absurde, en effet, que de dire que Dieu ne se mêle point du gouvernement des peuples, de l'établissement ni de la ruine des états, comment ils sont gouvernés, par quels princes et par quelles lois ; toutes lesquelles choses s'éxécutant par la liberté des hommes, si elle n'est en la main de Dieu, en sorte qu'il ait des moyens certains de la tourner où il lui plaît, il s'ensuit que Dieu n'a point de part en tous ces événements, et que cette partie du monde est entièrement indépendante. » (2) En vain dira-t-on que l'homme dépend de Dieu en ce qu'il tient de Dieu cette liberté même, et qu'il en reçoit des récompenses ou des châtiments selon le bon ou le mauvais usage qu'il fait de sa liberté. « Comme Dieu est la cause universelle de tout ce qui est, répond Bossuet, il faut que tout ce qui est, en quelque manière qu'il soit, vienne de lui, et il faut par conséquent que l'usage de la liberté, avec tous les effets qui en dépendent, soit compris dans l'ordre de sa providence ; autrement on établit une sorte d'indépendance dans la créature, et on y reconnaît un certain ordre dont Dieu n'est point la première cause. » (3) En vain dira-t-on encore que cette dépendance de l'être créé se doit entendre seulement des choses mêmes qui sont, et non pas

(1) Bossuet. 5me *Sem.* 5me *Elévat.* t. III. p. 475. — Conf. saint Augustin. *Enarrat. in Psalm.* XCIX. 7. « Libera servitus est apud dominum, ubi non necessitas, sed caritas servit. »

(2) Id. *Traité du Libre arbitre.* chap. III. t. IX. p. 7.

(3) Id. Ibid.

des modes ou des façons d'être. « Car les façons d'être, en ce qu'elles tiennent de l'être, puisqu'en effet elles sont à leur manière, doivent nécessairement venir du premier être. Par exemple, qu'un corps soit d'une telle figure et dans une telle situation, cela sans doute appartient à l'être, car il est vrai qu'il est ainsi disposé, et cette disposition étant en lui quelque chose de véritable et de réel, elle doit avoir pour première cause la cause universelle de tout ce qui est. » (1) Or, en appliquant à l'ordre moral ce qu'il vient de dire de l'ordre physique, Bossuet rapporte à Dieu non-seulement notre propre être, mais encore nos manières d'être, nos modifications, nos actions et toutes les excellentes choses qui en sont le résultat. « On ne peut douter, dit-il, que tout le bien et toute la perfection qui se trouve dans la créature ne vienne de Dieu. Car il est le souverain bien de qui tout bien prend son origine. Ainsi le bon usage du libre arbitre étant le plus grand bien et la dernière perfection de la créature raisonnable, cela doit par conséquent lui venir de Dieu. Autrement on pourrait dire que nous nous serions faits meilleurs et plus parfaits que Dieu ne nous aurait faits et que nous nous donnerions à nous-mêmes quelque chose qui vaut mieux que l'être, puisqu'il vaut mieux pour la créature raisonnable qu'elle ne soit point du tout, que de ne pas user de son libre arbitre selon la raison et la loi de Dieu. » (2) Ce qui est vrai de l'individu est également vrai de la société. « En effet, tout homme qui reconnaîtra

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre*. chap III. t. IX. p. 8.
(2) Id. Ibid t. IX. p. 11.

qu'il y a un Dieu infiniment bon, reconnaîtra en même temps que les lois, la paix publique, la bonne conduite et le bon ordre des choses humaines doivent venir de ce principe. Car, comme parmi les hommes il n'y a rien de meilleur que ces choses, il n'y a rien par conséquent qui marque mieux la main de celui qui est le bien par excellence. Puis donc que toutes ces choses s'établissent par la volonté des hommes, et qu'elles sont le sujet ordinaire sur lequel ils exercent leur liberté, si on n'avoue que Dieu la dirige à la fin qu'il lui plaît, on sera forcé de dire qu'en même temps qu'il nous a faits libres, il s'est ôté le moyen de faire de si grands biens au genre humain, et que loin qu'il faille penser que des choses si excellentes puissent être appelées des bienfaits divins, on doit penser au contraire qu'il n'est pas possible que Dieu nous les donne. Car ce n'est pas les donner d'une manière digne de lui que de ne pouvoir pas s'assurer qu'elles seront quand il voudra ; il faut donc qu'il soit assuré qu'en les voulant donner aux peuples et aux nations, il saura faire servir à ses volontés les hommes par qui il les veut donner ; et par conséquent que leur liberté sera conduite certainement à l'effet qu'il en prétend, puisque ce n'est pas dans le projet, mais dans l'effet même, que consiste le bien de toutes ces choses. » (1) Bossuet insiste avec force et à plusieurs reprises sur le gouvernement de la liberté humaine sans lequel la providence n'a plus de prise sur le monde moral. « Que si tant de bons effets qui s'accomplissent par la liberté des hommes se rapportent toute-

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre*. chap. III. t. IX. p. 8.

fois si visiblement à la volonté de Dieu, il faut croire que tout l'ordre des choses humaines est compris dans celui des décrets divins. Et loin de s'imaginer que Dieu ait donné la liberté aux créatures raisonnables pour les mettre hors de sa main, on doit juger au contraire qu'en créant la liberté même, il s'est réservé des moyens certains pour la conduire où il lui plaît. Autrement on lui ôte ce que personne de ceux qui le connaissent tant soit peu ne lui veut ôter, car personne sans doute ne lui veut ôter les châtiments et les récompenses, ou des peuples entiers, ou des particuliers ; et cependant ces choses s'exerçant ou s'exécutant ordinairement sur les hommes par les hommes même, on les ôte clairement à Dieu, à moins qu'on ne laisse en sa main la liberté de l'homme pour l'attirer où il veut par les moyens qui lui sont connus. » (1) Enfin, pour résumer toute cette argumentation et en faire connaître à la fois et l'esprit et la portée, nous dirons que Bossuet déduit l'intervention nécessaire de la Providence dans les choses humaines de la seule perfection de Dieu. Telle est, en effet, la vraie démonstration de la Providence : nous avons fait remarquer déjà que Bossuet n'attribuait pas une grande portée à la preuve physique de l'existence de Dieu ; il ne devait pas, pour être conséquent avec lui-même, accorder plus de valeur à la preuve *a posteriori* de la Providence. L'idée de la perfection divine peut être confirmée par le spectacle du monde, mais elle a son origine dans la raison même de

(1) Id. Ibid. t. IX. p. 9.

l'homme, qui croit par une foi naturelle et instinctive à l'existence d'un être parfait. Il y a plus : c'est que nous ne sommes portés à rechercher les lois générales qui président à l'harmonie du monde, que parce que nous avons l'idée d'une cause souverainement intelligente ; de sorte que loin de remonter du monde à Dieu pour connaître sa providence, nous descendons plutôt de Dieu au monde pour connaître ses merveilles et expliquer les désordres apparents de la création. Persuadés que Dieu est la perfection même, nons croyons qu'il préside au gouvernement du monde physique et du monde moral, qu'il ordonne toutes les choses humaines et dirige notre liberté. « La claire notion qu'on a de Dieu, dit Bossuet, nous fait connaître que comme il ne se peut rien ôter de ce qui fait la perfection de l'être divin, il ne peut aussi rien ôter à la créature de ce qui fait la dépendance de l'être créé.» (1) C'est ce que l'on appelle ordinairement la preuve *a priori* de la Providence.

A cette preuve d'une certitude incontestable, Bossuet en ajoute une autre qui ne nous paraît pas avoir la même valeur et qui est une dérogation à la méthode qu'il a suivie constamment dans l'étude de Dieu. Nous avons vu comment Bossuet explique la nature et le mode de l'intelligence divine : Dieu, selon lui, ne connaît que ce qu'il est, ou ce qu'il opère dans les créatures. Si vous supposez dans le monde quelque action dont il ne soit pas l'auteur, elle ne sera en aucune façon connue par

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre.* chap. III. l. IX. p. 8.

lui, et il ne pourra ni la voir, ni la prévoir. Ainsi ôter à Dieu le gouvernement de notre liberté, c'est lui ôter la prescience de nos actions. Au contraire, si l'on reconnaît que Dieu, ayant des moyens certains de s'assurer des volontés libres, résout à quoi il les veut porter, on n'a point de peine à entendre sa prescience éternelle, puisqu'on ne peut douter qu'il ne connaisse et ce qu'il veut dès l'éternité et ce qu'il doit faire dans le temps. (1) Cette explication de la prescience divine repose sur une hypothèse dont nous avons déjà contesté la légitimité; elle n'a donc aucune valeur, et par conséquent elle ne peut servir de base à une démonstration solide du gouvernement de la Providence. Nous pourrions ajouter que c'est une sorte de démonstration singulièrement détournée : une vérité aussi importante que celle de la Providence ne saurait être fondée sur une explication plus ou moins ingénieuse de la manière dont s'exerce la prescience de Dieu.

Bossuet donne une troisième preuve du gouvernement de la Providence qu'il tire du consentement universel des hommes, et ainsi il confirme le témoignage de la raison individuelle par celui de la raison générale. « On ne peut nier, dit-il, que Dieu, en créant la créature raisonnable, n'ait réservé dans la plénitude de sa science et de sa puissance, des moyens certains pour la conduire aux fins qu'il a résolues sans lui ôter la liberté qu'il lui a donnée. Et il semble que ce sentiment n'est pas moins gravé dans l'esprit des hommes que celui de leur liberté, puis-

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre.* chap. III. t. IX. p. 10.

qu'ils comprennent dans les vœux qu'ils font, et dans les actions de grâces qu'ils rendent à la divinité, plusieurs choses qui ne leur arrivent que par leur liberté ou celle des autres. Ils attribuent aussi à la justice divine plusieurs événements qui ne s'accomplissent que par les conseils humains. *Id scio*, dit ce jeune homme dans le *poète comique*, *deos mihi satis infensos qui tibi auscultaverim.* Ce langage, si commun dans les comédies et dans les histoires, fait voir que c'est le sentiment du genre humain que ce qui se fait le plus librement par les hommes est dirigé par les ordres secrets de la divine Providence.» (1)

En dernier lieu, Bossuet en appelle au témoignage des Saintes Ecritures « où l'on peut remarquer presque à chaque page, que les conseils des hommes sont attribués à la volonté de Dieu en mêmes termes que les autres événements du monde. » (2) Mais il ne s'arrête pas pour le moment à cette preuve, et il conclut, au nom de la *seule raison naturelle*, que « les actions de notre liberté sont comprises dans les décrets de la divine Providence, et qu'elle a des moyens certains de les conduire à ses fins. » (3)

La Providence est démontrée : Dieu gouverne le monde physique et le monde moral ; mais comment le gouverne-t-il ? Est-ce par des voies générales ou par des voies particulières, ou par toutes les deux à la fois ? Cette question peut paraître d'abord inutile à ceux qui se défient de la

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre.* chap. III. t. IX. p. 12.
(2) Id. Ibid.
(3) Id. Ibid.

puissance de la raison, et qui sont justement persuadés que nous ne devons pas chercher à approfondir la nature des attributs de Dieu. Bossuet, qui s'est posé cette question et qui y a répondu, s'est-il donc écarté de nouveau des règles de sa méthode? A-t-il dépassé les limites d'une sage et prudente investigation? Est-il tombé dans la faute qu'il reproche avec tant de force et de raison aux esprits aventureux? Non, la raison humaine a le droit de se demander si le gouvernement de la Providence descend jusqu'aux plus petits détails des choses et jusqu'aux actions les plus vulgaires des créatures, ou si elle se borne à conserver les lois générales qui président à l'ordre et à l'harmonie du monde. Rousseau a dit quelque part : « Pénétré de mon insuffisance, je ne raisonnerai jamais sur la nature de Dieu que je n'y sois forcé par le sentiment de ses rapports avec moi. » Si nous appliquons cette règle excellente à la question qui nous occupe, nous reconnaîtrons qu'il importe beaucoup à l'homme de savoir si Dieu daigne abaisser sur lui un regard paternel et protecteur, ou s'il se contente de veiller aux destinées générales de l'humanité; si Dieu est présent en chacun de nous, ou si, renfermé dans les hauteurs inaccessibles du ciel, il exerce de loin, et comme dédaigneusement, l'action de sa Providence. Et, en effet, si Dieu n'est pas comme un père constamment occupé à veiller sur chacun de ses enfants, à diriger leurs pas, à les soutenir dans leur marche chancelante, à les relever dans leurs chûtes, à les encourager dans leurs efforts, à punir leurs fautes et à récompenser leurs bonnes actions, Dieu n'est plus cette Providence en laquelle nous avons foi, cette Provi-

dence que nous vénérons, cette Providence que nous aimons, cette Providence qu'adore l'humanité tout entière. Bossuet ne s'y est pas trompé : il a compris combien il convient à la grandeur, à la sagesse et surtout à la bonté du Créateur, de se rapprocher des créatures et de les assister dans tous leurs besoins par une action spéciale, distincte de l'action générale par laquelle il préside à l'ordonnance du monde. Aussi s'élève-t-il avec force contre le système de Malebranche, qui fait consister la perfection de Dieu dans la simplicité des voies par lesquelles il conserve le monde, et n'admet point de volontés particulières dans le gouvernement de la Providence. C'est à Malebranche qu'il jette, dans une de ses oraisons funèbres, ce blâme hautain et sévère : « Que je méprise ces philosophes qui, mesurant les conseils de Dieu à leurs pensées, ne le font auteur que d'un certain ordre général d'où le reste se développe comme il peut ! Comme s'il avait à notre manière des vues générales et confuses, et comme si la souveraine intelligence pouvait ne pas comprendre dans ses desseins les choses particulières, qui seules subsistent véritablement. » (1) Non content de ce blâme indirect, mais formel, jeté du haut de la chaire évangélique, Bossuet suscite à Malebranche un adversaire redoutable dans la personne d'Arnauld, avec lequel il semble faire cause commune, comme on en peut juger par sa lettre à l'évêque de Castorie, et par la réponse de ce dernier. (2) Enfin, Bossuet dirige la plume de Fénelon,

(1) Bossuet. *Orais. fun. de Marie-Thérèse.* 1re part. t. VII. p. 680.

(2) Id. *Ep. CV. Meldensis Castoriensi.—Ep. CVI. Castoriensis Meldensi.* t. XVII. p. 153. sq.

dans la réfutation du système du P. Malebranche, et ce traité qui, comme nous l'avons déjà vu, porte dans toute son étendue les traces de la main même de Bossuet, renverse de fond en comble la théorie de Malebranche sur la Providence. Fénelon fait remarquer d'abord que Malebranche trahit la faiblesse de son système en avouant qu'il peut y avoir en Dieu certaines volontés particulières ; mais comme Malebranche ajoute que néanmoins elles sont fort rares, l'auteur de la réfutation s'attache à montrer qu'on pourrait le forcer à en reconnaître un très-grand nombre. (1) Mais allons avec Fénelon au cœur même de la question : Malebranche soutient qu'il est contraire à la perfection de Dieu d'agir par des volontés particulières ; mais puisqu'il admet en Dieu certaines volontés particulières, et que l'ordre ne permet à Dieu que le plus parfait, il s'ensuit non-seulement que ces volontés particulières ne diminuent point la simplicité des voies de Dieu, mais encore qu'il est plus parfait à Dieu de mêler des volontés particulières dans son dessein général que de se borner absolument à ces volontés générales. Ainsi, d'un côté, l'ordre, bien loin de rejeter les volontés particulières, en demande quelques-unes et fait un ouvrage plus composé pour le rendre plus parfait ; d'un autre côté, si ces volontés particulières étaient encore plus multipliées qu'elles ne le sont, l'ouvrage serait en soi plus parfait, comme Malebranche l'avoue lui-même. Il faut donc conclure de là que la nature des volontés

(1) Fénelon. *Réfut. du syst. du P. Malebranche sur la nat. et la grâce.* chap. 12.

particulières s'accommode parfaitement avec la simplicité, ou, pour mieux dire, et d'après la correction même de Bossuet, avec *la perfection* des voies de Dieu. (1) D'ailleurs, la simplicité des voies de Dieu est indépendante de la simplicité de son ouvrage, et Malebranche est lui-même forcé de l'avouer : car s'il admet en Dieu certaines volontés particulières, c'est qu'il reconnaît que ces volontés particulières ne sont point en elles-mêmes distinguées des volontés générales, et que toutes ensemble elles ne sont qu'une seule et indivisible volonté souverainement simple. « Les exceptions les plus particulières, ajoute Fénelon, non plus que les lois générales, ne coûtent à Dieu qu'une seule volonté toujours également simple et indivisible ; c'est que ce qui paraît diversité de desseins de la part des ouvrages différents entre eux est de la part de Dieu un seul dessein, une seule volonté et une seule action ; c'est que Dieu veut les exceptions aux règles par une volonté aussi unique en elle-même qu'il veut les règles mêmes.» (2) La théorie des causes occasionnelles, loin d'être favorable au système de Malebranche, lui est manifestement contraire : car, en toutes choses, Dieu veut bien plus la fin que les moyens ; s'il veut l'établissement des causes occasionnelles pour l'amour des choses qu'elles voudront, à bien plus forte raison veut-il ces choses qu'il se propose de leur faire vouloir, et par conséquent l'établissement des causes occasionnelles, bien loin d'épargner à Dieu des volontés

(1) Id. Ibid. chap. 13.
(2) Id. Ibid. chap. 16.

particulières, est un établissement superflu et contraire à l'ordre. Citons les mots mêmes insérés par Bossuet dans le texte de Fénelon : « Dieu n'établit les causes occasionnelles qu'à cause qu'il prévoit qu'elles voudront précisément ce qu'il a voulu, ce qu'il a réglé en lui-même, et enfin tout ce qu'il faudra pour l'accomplissement de l'ouvrage qu'il s'est proposé. N'est-ce pas vouloir les causes générales pour les effets particuliers, et établir en Dieu les volontés particulières qu'on voulait tant éviter? » (1) Enfin, le système de Malebranche est renversé par les conséquences mêmes que l'on en tire. Il rend la prière inutile pour tous les biens renfermés dans l'ordre de la nature; et, en effet, Fénelon le remarque avec raison, nous ne prions Dieu avec confiance que parce que nous croyons qu'il a la liberté de faire ou de ne faire pas ce que nous désirons. Or, si l'ordre inviolable qui est l'essence infiniment parfaite de Dieu, a réglé invinciblement non-seulement ses volontés générales, mais encore jusqu'à la dernière des volontés particulières, il s'ensuit qu'il ne pourrait, sans cesser d'être Dieu, c'est-à-dire qu'il ne peut jamais en aucun sens ni retrancher, ni ajouter aucune volonté particulière au nombre fatal qui est marqué. Ainsi, le nombre des volontés particulières étant déterminé par l'ordre immuable, il est toujours vrai de dire que Dieu n'a aucune liberté pour les avoir ou pour ne les avoir pas, et par conséquent qu'il est inutile de les demander. (2) Une autre conséquence du système incri-

(1) Id. Ibid. chap. 17.
(2) Id. Ibid. chap. 15.

miné, c'est qu'il détruit toute providence de Dieu. La Providence, en effet, ne peut consister dans les lois générales de la nature, car ces lois sont uniformes et invariables, elles ne se proportionnent jamais aux besoins personnels, au contraire, elles sacrifient toujours les intérêts personnels à l'uniformité générale. Or, nous croyons que la Providence dispose, selon ses desseins, de tout ce qui arrive aux hommes dans le cours de la vie, et qu'elle se cache sous un certain enchaînement des causes naturelles. Nous croyons que c'est Dieu qui envoie les biens et les maux temporels, qu'il se sert de notre sagesse et de notre imprudence pour nous donner tantôt ce qui nous console, tantôt ce qui nous humilie. Laissons ici la parole à Fénelon : « Considérez, dit-il, combien vous ôtez par ces principes tout ce qui peut adoucir les peines de la vie. Sans doute, le regard particulier et immédiat de Dieu sur nous, qui nous mène comme par la main dans ses voies, et sans qui il ne tombe pas un seul cheveu de nos têtes, est ce qui anime davantage notre espérance dans tous nos maux. Quoi ! dira une personne affligée, je vois qu'un père faible et pécheur, outre les règles générales qu'il établit pour le gouvernement de toute sa famille, a encore les yeux particulièrement ouverts sur chacun de ses enfants, qu'il entre dans tous les détails de ses besoins, de ses dangers et de ses peines ! M'arrachera-t-on la consolation de croire notre Père qui est dans le ciel aussi bon et aussi compâtissant que ce père terrestre ? Faudra-t-il que je croie qu'il ne veut pas plus mon bien qu'il veut en général que l'hiver succède à l'automne et l'été au printemps ? Est-ce donc en vain que j'ai cru que quand

je suis accablé de maux, c'est sa main qui me frappe tout exprès pour m'humilier, et qu'il me tente à dessein de me faire tirer un fruit de la tentation? Quelle est donc cette providence tant vantée, puisqu'il n'y en a point d'autre que le cours général de toute la nature ; et que Dieu n'est non plus touché de mes maux que du changement des saisons ? (1) Bossuet, comme Fénelon, admet que les actions les plus vulgaires sont dirigées par les mains de Dieu, et que les choses mêmes qui semblent fortuites, sont l'effet de ce gouvernement constant et perpétuel de la Providence. Par conséquent il n'y a point de hasard. Tout est gouverné par une sagesse dont l'infinie capacité embrasse jusqu'aux moindres circonstances ; (2) or là où la sagesse est infinie, il ne reste plus de place pour le hasard ; (3) le hasard n'est donc qu'un nom inventé par l'ignorance. (4) « Aussi gardons-nous bien de nous laisser entraîner aux aveugles impulsions de nos passions, ni à ce que le monde appelle hasard et fortune. Nous sommes produits par un conseil manifeste, toute la sagesse de Dieu, pour ainsi dire, appelée. Ne croyons donc pas que les choses humaines puissent aller un seul moment à l'aventure : tout est régi dans le monde par la Providence ; mais surtout ce

(1) Id. Ibid. chap. 18.

(2) Bossuet. *Elév. sur les myst.* 18e Serm. 7me élév. t. III, p. 637.

(3) Id. *De la connaissance de Dieu et de soi-même.* chap. V. art. 6. t. IX. p. 683.—Conf. *Politiq. tirée de l'Ecrit. sainte.* liv. VII. art. 6. prop. 6. t. IX. p. 902.

(4) Bossuet. *Logique.* liv. II. chap. 12. —*De la connaissance de Dieu et de soi-même.* chap. V. art. 6. t. IX. p. 683. — *Hist. univ.* 3me part. chap. 8. t. IX. p. 362.

qui regarde les hommes est soumis aux dispositions d'une sagesse occulte et particulière, parce que de tous les ouvrages de Dieu, l'homme est celui d'où son ouvrier veut tirer le plus de gloire. » (1) Bossuet ne se contente pas d'affirmer l'intervention mystérieuse de la Providence dans les affaires de ce monde, il nous montre encore le côté par où elle se trahit en quelque sorte à nos regards. « Considérez ces grands et puissants génies, ils ne savent tous ce qu'ils font : ne voyons-nous pas tous les jours manquer quelque ressort à leurs grands et vastes desseins, et que cela ruine toute l'entreprise ? L'événement des choses est ordinairement si extravagant, et revient si peu aux moyens que l'on y avait employés, qu'il faudrait être aveugle pour ne pas voir qu'il y a une puissance occulte et terrible qui se plaît de renverser les desseins des hommes, qui se jouent de ces grands esprits qui s'imaginent remuer tout le monde, et qui ne s'aperçoivent pas qu'il y a une raison supérieure qui se sert et se moque d'eux, comme ils se servent et se moquent des autres. » (2) « On a beau, dit encore Bossuet, compasser dans son esprit tous ses discours et tous ses desseins, l'occasion apporte toujours je ne sais quoi d'imprévu ; en sorte qu'on dit ou qu'on fait toujours plus ou moins qu'on ne pensait. Et cet endroit inconnu à l'homme dans ses propres actions et dans ses propres démarches, c'est l'endroit secret par où Dieu agit, et le ressort qu'il remue. » (3) Dans les *Orai-*

(1) Bossuet. *Elév. sur les myst.* 4me Sem. 5me Elév. t. III. p. 461.

(2) Id. 2me *Serm. pour le Dim de la Quinquag.* 1er point t. v. p. 387.

(3) Id. *Politique tirée de l'Ecrit. sainte* liv. III. art. 6 prop 7. t. IX. p. 902.

sons funèbres, dans le *Discours sur l'Histoire universelle*, dans la *Politique tirée de l'Écriture sainte*, Bossuet nous donne plus d'un exemple de cette intervention spéciale de la Providence dans les affaires humaines, et nous montre comment Dieu sait, quand il lui plaît, avoir des conduites particulières pour les individus. Mais qu'il nous suffise d'avoir indiqué la pensée intime de Bossuet sur l'usage des voies particulières dans le gouvernement de la Providence. Nous n'avons pas le dessein de le suivre dans l'interprétation des événements, et de dévoiler après lui les secrets de cette sublime politique qui régit le monde. Nous croyons que rien n'est plus certain que l'intervention de Dieu dans les moindres détails de la vie humaine, mais nous croyons aussi que rien n'est plus téméraire que de prétendre à pénétrer les conseils de la Divinité ; et, dans notre humble ignorance, nous nous inclinons silencieusement devant l'incompréhensibilité des voies de Dieu.

Si Bossuet poursuit dans Malebranche la doctrine des voies générales, il ne méconnaît pas pour cela les lois universelles qui s'étendent sur tous les êtres, et les conduisent par des voies suivies à la fin que Dieu s'est proposée. Toujours attentif à fuir les extrémités en toutes choses, il ne sacrifie ni les voies particulières aux voies générales, ni les voies générales aux voies particulières, mais il concilie en quelque sorte ces deux doctrines contraires, et nous montre comment, dans l'ordonnance du monde, les effets les plus particuliers et les plus divers sont étroitement unis entre eux et concourent à l'harmonieuse unité du tout. Tel est le sens de cette lettre qu'il écrit à un disciple de Malebranche, et où il s'attache à

montrer que les principes sur lesquels reposent les jugements contenus dans le *Discours sur l'Histoire universelle* n'ont rien de commun avec la doctrine des voies générales. « Il y a bien de la différence, écrit Bossuet, à dire, comme je fais, que Dieu conduit chaque chose à la fin qu'il s'est proposée, par des voies suivies, et de dire qu'il se contente de donner des lois générales, dont il résulte beaucoup de choses qui n'entrent qu'indirectement dans ses desseins. Et puisque, très-attaché que je suis à trouver tout lié dans l'œuvre de Dieu, vous voyez au contraire que je m'éloigne de vos idées des lois générales, de la manière dont vous les prenez; comprenez, du moins une fois, le peu de rapport qu'il y a entre ces deux choses. Sauvez-moi, par une profonde et sérieuse réflexion, la peine de m'expliquer ici davantage; et surtout ne croyez pas que je ne mette pas en Dieu des lois générales et un ouvrage suivi, sous prétexte que je ne puis me contenter de vos lois, plutôt vagues que générales, et plutôt incertaines et hasardeuses que véritablement fécondes. » (1) Si nous voulons pénétrer plus avant dans la pensée de Bossuet, nous n'avons qu'à consulter les paroles suivantes qu'il avait ajoutées, et qu'il a ensuite retranchées sans doute pour abréger une lettre déjà fort longue : « Dieu est un, et dans ses ouvrages n'a qu'une seule pensée. Cette pensée si simple et si unique, ne se peut développer au dehors que par une prodigieuse multiplicité d'effets; et tous ces effets qui expriment cette

(1) Bossuet. *Lettre CXXXXI à un disciple du P. Malebranche.* t. XVII. p. 207.

unique pensée, dès là sont toujours unis entre eux. » (1) Sous ces réserves Bossuet admet sans hésiter les voies générales dans le gouvernement de la Providence. Comment, en effet, Dieu qui gouverne les hommes en particulier ne les gouvernerait-il pas aussi en corps d'états et de royaumes? (2) Il importe à l'ordre que les parties d'un si grand tout soient liées entre elles, qu'elles dépendent les unes des autres, et que le cours des choses humaines ait, comme tout le reste, sa suite et ses proportions. C'est ainsi que les hommes et les nations ont eu des qualités proportionnées à l'élévation à laquelle ils étaient destinés, et qu'à la réserve de certains coups extraordinaires, où Dieu voulait que sa main parût toute seule, il n'est point arrivé de grand changement qui n'ait eu ses causes dans les siècles précédents. (3) Déterminer ces causes secrètes des grands événements, saisir le lien caché qui rattache souvent les faits les plus éloignés et les plus divers, suivre le développement progressif d'une loi au milieu des changements et des révolutions des empires, telle est, suivant Bossuet, *la vraie science de l'histoire*. (4) C'est cette science dont Bossuet nous a laissé lui-même un immortel monument dans le *Discours sur l'histoire universelle* et dont nous devons tirer avec lui un double enseignement sur la fragilité des conseils humains et sur la puissante intervention de la Providence dans les affaires de ce monde.

(1) Id Ibid. note.

(2) Id. *Politiq. tirée de l'Ecriture Sainte.* liv. VII. art. 6. prop. 7. t. IX. p. 202.

(3) Id. *Disc sur l'Histoire univ.* 3me part. chap. 2. Init. t IX. p 298.

(4) Id. Ibid. t IX. p 299.

« Quand vous voyez passer, comme en un instant, devant vos yeux, je ne dis pas les rois et les empereurs, mais ces grands empires qui ont fait trembler tout l'univers; quand vous voyez les Assyriens anciens et nouveaux, les Mèdes, les Perses, les Grecs, les Romains, se présenter devant vous successivement, et tomber, pour ainsi dire, les uns sur les autres : ce fracas effroyable vous fait sentir qu'il n'y a rien de solide parmi les hommes, et que l'inconstance et l'agitation est le propre partage des choses humaines. » (1) En regard de l'inconstance des choses humaines, contemplez l'immutabilité des desseins de Dieu qui fait servir toutes les causes particulières à l'accomplissement des lois générales du monde et à la réalisation de sa souveraine volonté. « Souvenez-vous que ce long enchaînement des causes particulières, qui font et défont les empires, dépend des ordres secrets de la divine Providence. Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes ; il a tous les cœurs en sa main : tantôt il retient les passions, tantôt il leur lâche la bride ; et par là il remue tout le genre humain. Veut-il faire des conquérants? il fait marcher l'épouvante devant eux, et il inspire à eux et à leurs soldats une hardiesse invincible. Veut-il faire des législateurs? il leur envoie son esprit de sagesse et de prévoyance ; il leur fait prévenir les maux qui menacent les Etats et poser les fondements de la tranquillité publique. Il connaît la sagesse humaine toujours courte par quelque endroit ; il l'éclaire, il étend

(1) Bossuet. *Discours sur l'Hist. univ.* 3me part. chap. I. t. IX. p. 298.

ses vues, et puis il l'abandonne à ses ignorances : il l'aveugle, il la précipite, il la confond par elle-même : elle s'enveloppe, elle s'embarrasse dans ses propres subtilités, et ses précautions lui sont un piége. Dieu exerce par ce moyen ses redoutables jugements, selon les règles de sa justice toujours infaillible. C'est lui qui prépare les effets dans les causes les plus éloignées, et qui frappe ces grands coups dont le contre-coup porte si loin. » (1) C'est ainsi que Bossuet nous apprend à regarder ce monde comme le royaume de Dieu que lui-même règle et gouverne selon des lois immuables, (2) et à considérer l'univers et le genre humain toujours sous la main du Créateur, tiré du néant par sa parole, conservé par sa bonté, gouverné par sa sagesse, puni par sa justice, délivré par sa miséricorde et toujours assujéti à sa puissance. (3)

Que si Bossuet, dans l'étude des voies générales comme dans l'étude des voies particulières de la Providence, semble parfois s'aventurer imprudemment sur un terrain trop inconnu, reconnaissons du moins qu'il ne s'y avance pas seul et sans guide. Dans le *Discours sur l'Histoire universelle*, c'est constamment sur l'interprétation des Saintes Ecritures qu'il se fonde pour nous découvrir les vues providentielles de Dieu sur son peuple et par suite sur le monde entier. Dans les *Sermons*, c'est au nom de Dieu même qu'il parle et il prend soin de nous en avertir solennellement. « Prêtez l'oreille, ô mortels, nous dit-il, et

(1) Id. *Discours sur l'Hist. univ.* 3me part. chap. VIII. t. IX. p. 361.
(2) Id. 1er *Serm. pour le jeudi de la* 2me *sem. de Car.* Init. t. V. p. 373.
(3) Id. *Disc. sur l'Hist. univ.* 2me part. ch. I. Sub. fin. t. IX. 142.

apprenez de votre Dieu même les secrets par lesquels il vous gouverne. Car c'est lui qui vous enseignera dans cette chaire, et je n'entreprends aujourd'hui d'expliquer ses conseils profonds, qu'autant que je serai éclairé par ses oracles infaillibles. » (1) Ce n'est donc plus Bossuet qui nous parle des desseins de la divine Providence, ce n'est plus la raison humaine s'exprimant par la bouche d'un de ses plus éloquents interprètes, c'est une sagesse plus haute devant laquelle nous devons nous incliner, et qui seule peut dévoiler à l'homme « les secrets de cette céleste politique qui régit toute la nature, et qui enfermant dans son ordre l'instabilité des choses humaines, ne dispose pas avec moins d'égards les accidents inégaux qui mêlent la vie des particuliers, que ces grands et mémorables événements qui décident de la fortune des empires. » (2)

On le voit, nous retrouvons dans la providence qui conserve et gouverne le monde cette même sagesse qui a présidé à la création de l'univers ; et ici encore Bossuet nous enseigne un optimisme réglé qui sauvegarde la sagesse parfaite de Dieu sans porter aucune atteinte à sa puissance et à sa liberté : « Dieu, dit-il, a répandu la sagesse sur toutes ses œuvres. Dieu a tout vu, Dieu a tout mesuré, Dieu a tout compté. Dieu a tout fait avec mesure, avec nombre et avec poids. Rien n'excède, rien ne manque. A regarder le total, rien n'est plus grand, ni plus petit

(1) Bossuet 1er *Serm. pour le jeudi de la* 2me *sem. de Car* Inil t. v. p. 574.

(2) Id. Ibid. t. v. p. 573.

qu'il ne faut : ce qui semble défectueux, d'un côté, sert à un autre ordre supérieur et plus caché, que Dieu sait. Tout est répandu à pleines mains ; et néanmoins tout est fait et donné par compte..... Ce qui emporterait d'un côté a son contre-poids de l'autre : la balance est juste et l'équilibre parfait. » (1)

(1) Bossuet. *Politiq. tirée de l'Ecrit. Sainte.* liv. VII. art. 6. Proposit. 6. t. IX. p. 202.

—

Section II.

« Que sert de rechercher curieusement les moyens de concilier notre liberté avec les décrets de Dieu ? N'est-ce pas assez de savoir que Dieu qui l'a faite, la fait mouvoir, et la conduit à ses fins cachées sans la détruire ? »

(Bossuet. *Traité de la Concupiscence*, chap. 8. t. IV. p. 545).

Nous arrivons à la seconde des trois questions que nous nous sommes posés au commencement de ce chapitre : comment concilier le dogme de la Providence avec la liberté de l'homme? Si Dieu, comme nous l'avons établi avec Bossuet, gouverne le monde suivant les lois inflexibles de sa sagesse, comment peut-il sauver notre libre arbitre, tout en nous conduisant aux fins qu'il se propose ? Si nous sommes libres, et Bossuet le prouve encore par la triple évidence du sentiment et de l'expérience, du raisonnement, de la révélation, (1) comment cette liberté qui semble ne suivre que ses propres inspirations, peut-elle devenir un instrument docile entre les mains de Dieu, et servir, sans rien perdre de sa spontanéité, à l'accomplissement des décrets immuables de la

(1) Bossuet. *Traité du libre arbitre*. Chap. 2. t. IX. p. 1.

Providence? Cette question soulève les plus grandes difficultés, et toutefois elle a tant d'attraits pour l'esprit humain que nous la voyons dès qu'elle est posée, susciter une lutte mémorable qui se perpétue d'âge en âge dans l'histoire de l'esprit humain, et dont les illustres champions, philosophes ou théologiens, se succèdent à tour de rôle sans qu'aucun puisse terminer le débat. La querelle éclate dès le commencement du ve siècle de l'Eglise entre les Pélagiens et les Manichéens : en vain saint Augustin tente de tenir la balance égale entre les partisans exclusifs de la liberté humaine et les défenseurs outrés de la grâce divine ; la querelle se rallume bientôt entre Duns-Scott et saint Thomas, entre Erasme et Luther, entre Gomar et Arminius, entre Jansénius et Molina. Et il ne faut pas croire que cette grave question n'intéresse que les esprits d'élite, assouplis aux subtilités de la dialectique, et familiarisés avec les plus difficiles problèmes de la métaphysique ; elle descend jusque dans la foule, elle préoccupe des âmes simples et naïves qui veulent aussi résoudre le problème, et qui ne manquent pas de se jeter tête baissée dans un des excès que nous avons signalés, dans cet orgueil impie qui veut sauver le libre arbitre aux dépens de la Providence, ou dans cette pieuse faiblesse qui sacrifie le libre arbitre à l'action toute-puissante de Dieu. Cette dernière erreur est la plus commune. L'homme ignorant des lois de la nature, supprime aisément les causes secondes pour rattacher les phénomènes qu'il ne comprend pas à la cause première et universelle de tout ce qui est, au Dieu qu'il a appris dès son enfance à respecter et à craindre, au Dieu dont sa foi naïve lui

montre le doigt dans tous les événements de ce monde. Il est si commode de recourir à Dieu pour expliquer les phénomènes dont on ne connaît pas les causes naturelles; cela dispense du travail, de la réflexion, de la science. Et puis cette doctrine ne sert pas seulement à couvrir notre ignorance, elle sert aussi à flatter notre indifférence et notre paresse ; nous nous reposons sur Dieu du soin de veiller à l'accomplissement de notre destinée, nous lui abandonnons le gouvernement de notre conduite et de nos affaires, nous abdiquons notre liberté entre les mains d'une puissance supérieure et inflexible à laquelle nous renvoyons la responsabilité de nos actes, et nous couvrons notre lâcheté du manteau de la résignation. Dès-lors plus de lutte contre le mal, la vie est prise à contre-sens, l'épreuve solennelle où les bons doivent se distinguer des méchants devient inutile ; que nous ayons bien ou mal fait, c'est Dieu qui l'a voulu, c'est Dieu qui l'a ordonné, c'est Dieu qui a guidé notre bras; Dieu seul est cause de tout ce qui est, il est l'auteur de nos vices et de nos vertus ; nous ne sommes entre ses mains qu'un instrument inerte et passif, dépourvu de toute énergie, de toute spontanéité, de toute liberté. La Providence ainsi comprise aboutit, comme on le voit, à des conséquences aussi fâcheuses que le dogme antique de la fatalité ; et une piété mal entendue à des excès aussi déplorables que l'impiété même. Quant à l'erreur contraire, si elle est moins commune, elle n'en est pas moins funeste dans ses résultats. Et en effet, lorsque l'homme est persuadé que sa liberté est souveraine, que Dieu ne saurait intervenir pour la régler, pour la gouverner, pour

la diriger à certaines fins que lui seul connaît, il est bien près de renier la toute-puissance de Dieu qui ne peut rien sur nos déterminations libres, la sagesse de Dieu qui abandonne au caprice de notre libre arbitre les événements du monde, la bonté de Dieu qui n'étend pas sa providence paternelle sur les plus nobles de ses créatures. Que devient alors à ses yeux la perfection divine? Exilé du monde et relégué dans les solitudes du ciel, Dieu ne parle plus au cœur de cet homme, il n'est plus là, présent dans toutes ses actions et jusque dans la moindre de ses pensées, il n'a plus d'empire sur sa conduite; et celui qui a exalté son libre arbitre au-dessus de la toute-puissance divine, tombe bientôt, par une juste punition de sa faute, dans l'indifférence, dans l'oubli, oserai-je le dire, dans le mépris de Dieu. Tels sont les deux excès contraires dans lesquels tombent et les savants et les ignorants qui sondent ce redoutable mystère de la providence. Ils ont la prétention de déterminer le rôle que joue la Providence dans les actions de l'homme : que vont-ils faire? Ou bien ils prennent pour eux la plus large part et abandonnent à Dieu le reste, ou bien ils lui donnent presque tout et ne se réservent rien. La difficulté reste donc tout entière : nous nous demandons encore, non pas comment la liberté s'efface devant la Providence, mais comment elle se concilie avec la Providence; nous nous demandons, non pas comment la Providence s'efface devant le libre arbitre, mais comment elle se concilie avec le libre arbitre; nous nous demandons, en un mot, comment Dieu peut amener nos volontés divergentes au but que se propose sa volonté souveraine.

Avant de répondre à cette question, Bossuet déclare que dans tous les cas il ne sacrifiera ni Dieu à l'homme, ni l'homme à Dieu, ni la Providence à la liberté, ni la liberté à la Providence. Nous avons deux vérités également claires, également certaines, également incontestables. La raison nous oblige à croire ces deux vérités quand même nous ne pourrions trouver le moyen de les accorder ensemble ; car la vérité ne détruit pas la vérité, et quoiqu'il se pût bien faire que nous ne sûssions pas trouver les moyens d'accorder ces choses, ce que nous ne connaîtrions pas dans une matière si haute ne devrait pas affaiblir ce que nous en connaissons si certainement. Donc, au lieu de les détruire l'une par l'autre, nous devons si bien conduire nos pensées que rien n'obscurcisse l'idée très-distincte que nous avons de chacune d'elles. L'une et l'autre, en effet, sont également nécessaires à la vie morale de l'homme. Il faut que nous sachions ce qui est utile à notre conduite, et nous n'avons rien à désirer pour cela quand nous savons, d'un côté, que nous sommes libres, et de l'autre, que Dieu sait conduire notre liberté. Car l'un de ces sentiments suffit pour nous faire veiller sur nous-mêmes, et l'autre suffit aussi pour nous empêcher de nous croire indépendants du premier être par quelque endroit que ce soit. Et si nous y prenons garde, nous trouverons que toute la religion, toute la morale, tous les actes de piété et de vertu dépendent de la connaissance de ces deux vérités principales, qni sont aussi tellement empreintes dans notre cœur, que rien ne les en peut arracher qu'une extrême dépravation de notre jugement. Et, en effet, cet homme

qui nie la liberté ne laissera pas à chaque moment de consulter ce qu'il a à faire, et de se blâmer lui-même s'il fait mal. Et pour ce qui est du sentiment de la Providence, nous ne le perdrons jamais tant que nous conserverons celui de Dieu. Toutes les fois que nos passions nous donneront quelque relâche, nous reconnaîtrons au fond du cœur que quelque cause supérieure et divine préside aux choses humaines, en prévoit et en règle les événements. (1)

Bossuet tire de tout ce raisonnement la conclusion suivante qui est une des meilleures règles que l'on puisse proposer aux esprits curieux et avides d'approfondir des mystères impénétrables : « Tenons ces deux vérités pour indubitables, sans en pouvoir jamais être détournés par la peine que nous aurons à les concilier ensemble. Car deux choses sont données à notre esprit: de juger, et de suspendre son jugement. Il doit pratiquer la première où il voit clair, sans préjudice de la suspension, dont il doit commencer d'user seulement où la lumière lui manque. » (2)

Pour justifier cette sage réserve, Bossuet propose plusieurs exemples où se rencontre une apparente contradiction entre deux vérités parfaitement certaines et acceptées de tout le monde sans la moindre difficulté. Ainsi comment comprendre la divisibilité jusqu'à l'infini dans un

(1) Bossuet. *Traité du libre arbitre.* chap. 4. t. IX. p. 14.—Conf. Fénelon. *Traité de l'exist. de Dieu.* première part. chap. II. nº 63-69. Il constate l'existence de ces deux vérités, sans en chercher la conciliation.

(2) Id ibid. t. IX. p. 14.

corps fini ? Comment comprendre entre la pensée qui est immatérielle et les corps qui sont étendus cette conformité ou ressemblance sans laquelle la connaissance serait impossible ? Comment enfin, en Dieu même, comprendre l'accord de sa souveraine liberté avec sa souveraine immutabilité ? Faut-il donc tenir en suspens ces premières vérités, sous prétexte qu'en passant plus outre nous trouvons des choses que nous avons peine à concilier avec elles ? Raisonner de cette sorte, c'est se servir de sa raison pour tout confondre. Nous ne pouvons sortir de cet embarras qu'en suspendant notre jugement à l'égard des choses douteuses, sans préjudice de celles qui nous ont paru certaines. Que si nous sommes obligés d'user de cette belle et sage réserve à l'égard des choses les plus communes, combien plus la devons-nous pratiquer en raisonnant des choses divines et des conduites profondes de la Providence ! Demeurons donc persuadés et de notre liberté et de la Providence qui la dirige, sans que rien nous puisse arracher l'idée très-claire que nous avons de l'une et de l'autre. Que s'il y a quelque chose en cette matière où nous soyons obligés de demeurer court, ne détruisons pas pour cela ce que nous aurons clairement connu ; et sous prétexte que nous ne connaissons pas tout. n'allons pas croire que nous ne connaissons rien ; autrement nous serions ingrats envers celui qui nous éclaire. Faut-il s'étonner que ce premier être se réserve et dans sa nature et dans sa conduite des secrets qu'il ne veuille pas nous communiquer ? Quand il nous aurait caché le moyen dont il se sert pour conduire notre liberté, s'ensuivrait-il qu'on dût pour cela ou nier qu'il la conduise, ou

dire qu'il la détruit en la conduisant? Ne voit-on pas au contraire que la difficulté que nous souffrons ne venant ni de l'une ni de l'autre chose, mais seulement de ce moyen, nous devons faire arrêter notre doute précisément à l'endroit qui nous est obscur, et non le faire rétrograder jusque sur les endroits où nous voyons clair? (1)

Citons enfin les remarquables paroles par lesquelles Bossuet termine toute cette discussion : « Quand nous nous mettons à raisonner, nous devons d'abord poser comme indubitable que nous pouvons connaître très-certainement beaucoup de choses dont toutefois nous n'entendons pas toutes les dépendances, ni toutes les suites. C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue. » (2)

Est-ce à dire pour cela que Bossuet n'ait pas lui aussi une opinion sur la manière de concilier ces deux vérités? Non, sans doute. Bossuet s'est mis en garde contre l'entraînement qui pousse l'esprit humain à aller aux extrémités; il a pris la ferme résolution de ne compromettre ni le libre arbitre de l'homme, ni la providence de Dieu : il peut, sous ces réserves, tenter à son tour cette conciliation dans laquelle ont échoué tant de grands esprits.

(1) Bossuet. *Traité du libre arbitre*, chap. IV. t. IX. p. 19.
(2) Id. Ibid. t. IX. p. 21.

« On peut chercher les moyens d'accorder ces vérités, pourvu qu'on soit résolu à ne les pas laisser perdre, quoiqu'il arrive de cette recherche, et qu'on n'abandonne pas le bien qu'on tient pour n'avoir pas réussi à trouver celui qu'on poursuit. *Disputare vis, nec obest, si certissima præcedat fides*, disait saint Augustin. » (1)

Bossuet expose et discute divers moyens proposés par les théologiens pour accorder les deux vérités en question.

Le premier consiste à mettre dans le volontaire l'essence de la liberté, et à soutenir ensuite que les décrets de Dieu ne nous ôtant pas le vouloir, ne nous ôtent pas non plus la liberté qui consiste dans le vouloir même. C'est l'opinion de saint Augustin (2) qui distingue deux états dans la nature humaine, l'un de parfaite innocence qui ne reconnaît pas de décrets divins où les actes particuliers de la volonté soient compris, l'autre de péché où Dieu règle par un décret absolu ce qui dépend de nos volontés et nous fait vouloir ce qu'il lui plaît d'une manière toute-puissante. Dans ce dernier état, il ne faut pas entendre la liberté sous la même notion qu'auparavant, mais il faut la faire consister uniquement dans le volontaire qui s'accorde parfaitement avec les décrets de la divine providence. — Bossuet n'a pas de peine à montrer le faible de cette opinion qui détruit la véritable idée que nous devons nous faire et de la liberté et de la providence. Et, en effet, d'une part nous sommes libres dans l'état où nous sommes présentement, non pas de cette liberté fausse et ima-

(1) Bossuet. *Traité du libre arbitre.* Chap. 4. t. IX. p. 21.

(2) Il faut remarquer que Bossuet se contente de dire qu'on attribue cette opinion à saint Augustin.

ginaire que l'on fait consister dans la faculté de vouloir, mais de cette liberté réelle et vraie dont chacun de nous a le sentiment; et c'est dans cet état qu'il s'agit de sauver notre liberté des décrets divins. D'autre part, ces décrets absolus de la Providence qui enferment tout ce qui dépend de la liberté, ne doivent pas être attribués à Dieu par accident et en conséquence d'un certain état particulier, mais doivent être établis en tout état comme des suites essentielles de la souveraineté de Dieu et de la dépendance de la créature. (1)

Le second moyen consiste à attribuer à Dieu une *science moyenne ou conditionnée*. Voici quels sont les principes sur lesquels repose cette opinion.

1° Nulle créature libre n'est déterminée par elle-même au bien ou au mal, car une telle determination détruirait la notion de la liberté.

2° Il n'y a aucune créature qui, prise en un certain temps et en certaines circonstances, ne se déterminât librement à faire le bien; et prise en un autre temps et en d'autres circonstances, ne se déterminât avec la même liberté à faire le mal.

3° Dieu connaît de toute éternité tout ce que la créature fera librement en quelque temps qu'il puisse la prendre et en quelques circonstances qu'il la puisse mettre, pourvu seulement qu'il lui donne ce qui est nécessaire pour agir.

4° Ce qu'il en connaît éternellement ne change rien

(1) Bossuet. *Traité du libre arbitre*. chap. v. t. IX. p. 22. sq.

dans la liberté, puisque ce n'est rien changer dans la chose de dire qu'on la connaisse ; ni dans le temps telle qu'elle est, ni dans l'éternité telle qu'elle doit être.

5° Il est au pouvoir de Dieu de donner ses inspirations et ses grâces en tel temps et en telles circonstances qu'il lui plaît.

6° Sachant ce qui arrivera, s'il les donne en un temps plutôt qu'en l'autre, il peut, par ce moyen, et savoir, et déterminer les événements sans blesser la liberté humaine. — Bossuet renverse ce système d'ailleurs très-faible par le raisonnement suivant : Quand on présuppose que Dieu voit ce que fera l'homme, s'il le prend en un temps et en un état plutôt qu'en l'autre, ou on veut qu'il le voie dans son décret et parce qu'il l'a ainsi ordonné, ou on veut qu'il le voie dans l'objet même comme considéré hors de Dieu, et indépendamment de son décret. Si on admet le dernier, on suppose des choses futures sous certaines conditions, avant que Dieu les ait ordonnées, et on suppose encore qu'il les voit hors de ses conseils éternels, ce que nous avons montré impossible. Que si on dit qu'elles sont futures sous telles conditions, parce que Dieu les a ordonnées sous ces mêmes conditions, on laisse la difficulté en son entier, et il reste toujours à examiner comment ce que Dieu ordonne peut demeurer libre. (1)

Le troisième moyen consiste à supposer que notre volonté, pour être libre, n'est pas invincible à la raison, ni in-

(1) Bossuet. *Traité du libre arbitre.* chap. VI. t XI p. 24. — Conf. Leibnitz. *Théod.* n° 39-45.

capable d'être gagnée par les attraits divins. Et ces attraits sont de trois sortes : ils se réduisent ou aux dispositions des objets, ou aux pensées que Dieu nous peut mettre dans l'esprit, ou aux sentiments qu'il peut exciter dans le cœur. Grâce à ces attraits, Dieu nous incline aussi doucement qu'efficacement à une chose plutôt qu'à l'autre. Voilà ce que l'on appelle l'opinion de la *contempération*. Elle renferme en elle-même l'opinion qui met l'efficace des secours divins dans une certaine *suavité* ou *délectation* qu'on appelle *victorieuse*. Les partisans de la contempération veulent que la volonté, pour être libre, puisse résister à l'attrait, quoique Dieu fasse en sorte qu'elle n'y résiste pas et qu'elle s'y rende. Les partisans de la suavité disent que ce plaisir supérieur et victorieux, se fait suivre de l'âme par nécessité, et ne lui laissent que la liberté qui consiste dans le volontaire. Bossuet ne s'attache pas à réfuter ce système. Et en effet il suffit de l'exposer pour en montrer le vice radical, et pour faire voir qu'il sacrifie le libre arbitre à la providence, loin d'établir la conciliation cherchée. (1)

Le quatrième et dernier moyen consiste dans le système de la *prémotion* et de la *prédétermination physique*. Jusqu'ici, dit Bossuet, la volonté humaine est comme environnée de tous côtés, par l'opération divine : mais cette opération n'a rien encore qui aille immédiatement à notre dernière détermination, et c'est à l'âme seule à donner ce coup. Mais il est des théologiens qui passent encore plus

(1) Bossuet. *Traité du libre arbitre*. chap. VII. t. IX. p 25.

avant : ils disent que Dieu fait encore immédiatement en nous-mêmes que nous nous déterminons de telle ou telle manière, mais que notre détermination ne laisse pas d'être libre, parceque Dieu veut qu'elle soit telle. Et, disent ces théologiens, il ne faut point chercher d'autre moyen que celui-là pour concilier notre liberté avec les décrets de Dieu ; car comme la volonté de Dieu n'a besoin que d'elle-même pour accomplir tout ce qu'elle ordonne, il n'est pas besoin de rien mettre entre elle et son effet : elle l'atteint immédiatement, et dans son fonds et dans toutes les qualités qui lui conviennent. Bossuet expose cette opinion avec beaucoup de complaisance, il la présente sous toutes ses faces, il la répète sous des formes diverses, et il finit par l'exprimer avec une précision et une netteté remarquables. « Comme un homme est dès là que Dieu veut qu'il soit, il est libre dès là que Dieu veut qu'il soit libre, et il agit librement, dès là que Dieu veut qu'il agisse librement, et il fait librement telle ou telle action, dès là que Dieu le veut ainsi. » (1) Bossuet adopte-t-il cette opinion pour son propre compte ? On n'en saurait douter, puisque dans le titre même du chapitre que nous analysons, il déclare qu'il sauve parfaitement notre liberté et notre dépendance de Dieu, et puisque, vers la fin du même chapitre, il ajoute que le fondement de cette doctrine est très-certain, que toute l'Ecole en est d'accord, et que le peu de théologiens qui s'opposent à ce concours immédiat de Dieu dans les actions de la créature, même les plus libres, sont con-

(1) Bossuet. *Traité du libre arbitre*. chap. VIII. t. IX. p. 27. sq.

damnés de témérité par tous les autres. « Tel est, dit Bossuet en terminant, le sentiment de ceux qu'on appelle *Thomistes ;* voilà ce que veulent dire les plus habiles d'entre eux par ces termes de *prémotion* et *prédétermination physique*, qui semblent si rudes à quelques-uns, mais qui étant entendus, ont un si bon sens. » (1) Non content d'avoir exposé longuement le système des Thomistes dans le huitième chapitre, il le défend dans le neuvième contre les objections auxquelles il donne lieu. Et là, Bossuet s'exprime avec une netteté qui ne peut laisser de doute sur sa pensée. « L'efficace toute-puissante de l'opération divine n'a garde de nous ôter notre liberté, puisqu'au contraire elle la fait et dans l'âme et dans ses actes. Ainsi, on peut dire que c'est Dieu qui *nous fait agir*, sans craindre que pour cela notre liberté soit diminuée, puisqu'enfin il agit en nous comme un principe intime et conjoint ; et qu'il nous fait agir comme nous nous faisons agir nous-mêmes, ne nous faisant agir que par notre propre action, qu'il veut et fait, en voulant que nous l'exercions avec toutes les propriétés que sa définition enferme. » (2) C'est la doctrine de saint Paul : « Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere » (3) C'est la doctrine de saint Augustin commentant ces paroles de l'apôtre : « Non se itaque fallunt qui dicunt, ut quid nobis prædicatur atque præcipitur, ut declinemus a malo et faciamus bonum, si hoc nos non agimus, sed *id velle*

(1) Bossuet. *Traité du libre arbitre*. chap. VIII. t. IX. p. 33.
(2) Id. Id. chap. IX. t. IX. p. 38.
(3) Saint Paul. *Ad Philipp*. II. 13.

et operari Deus operatur in nobis; sed potius intelligant, si filii Dei sunt, spiritu Dei se agi, ut quod agendum est agant ; et quum egerunt, gratias agant. Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant. » (1) Telle est aussi la doctrine de saint Thomas que Bossuet cite et traduit librement dans l'*Avertissement sur le livre des Réflexions morales* dont nous parlerons plus loin : « La raison radicale par où il arrive, selon saint Thomas que cette nécessité ne nuit point au libre arbitre, c'est que l'efficace toute-puissante de la volonté de Dieu, qui opère que ce qu'il veut sera, opère aussi qu'il sera avec la modification qu'il y veut mettre ; c'est-à-dire, que ce qu'il veut du libre arbitre, arrive contingemment, et peut absolument ne point arriver, parce que telle est la nature de cette faculté. » (2) Rapprochons de ce passage de Bossuet le texte même de saint Thomas : « Effectus divinæ providentiæ non solum est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter, vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario quod divinæ providentiæ ratio habet ut contingenter eveniat. » (3) Ainsi, Bossuet, à l'imitation de saint Thomas, loin de chercher à atténuer l'action de Dieu sur nous, pour l'accorder plus aisément avec notre libre arbitre, met cette action dans tout son

(1) Saint Augustin. *De correp. et grat.* II. 4.

(2) Bossuet. *Avertissement sur le livre de Réfl. moral.* §. v. t. II. p. 482.

(3) Saint Thomas. *Somme théol.* 1re part. Quest. XXII. art. 4.—Conf. Quest. XIX. art. 8. — Quest. CV. art. 4 et 5. — Quest. XXIII. art. 6. Saint Thomas résume très-nettement les deux vérités opposées dans cette rapide antithèse : « Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem. » (I. CV. 4.)

jour ; il ne craint pas de nous montrer Dieu intervenant dans notre âme, non pas sans doute pour agir lui-même en nous, mais du moins pour nous *faire agir*, (1), et il semble qu'entraîné malgré lui par la double influence des thomistes et des cartésiens, il tombe, à son insu, dans des excès semblables à ceux de Malebranche, de Leibnitz, de Spinoza. Mais il ne faut pas s'arrêter à une ressemblance purement extérieure, et croire que Bossuet, qui est l'ennemi déclaré des systèmes, a accepté, défendu, loué un système qui serait aussi fatal à la liberté humaine que les causes occasionnelles, l'harmonie préétablie, ou le panthéisme. Non, plus Bossuet nous met sous la main de Dieu, plus il prétend affranchir notre liberté : c'est précisément parce que Dieu fait tout en nous qu'il fait nos actes *libres* comme il l'a voulu dans sa sagesse. « Ainsi, loin qu'on puisse dire que l'action de Dieu sur la nôtre lui ôte sa liberté ; au contraire, il faut conclure que notre action est libre *a priori*, à cause que Dieu la fait être libre. Que si l'on attribuait à un autre qu'à notre auteur de faire en nous notre action, on pourrait croire qu'il blesserait notre liberté, et romprait, pour ainsi dire, en le remuant, un ressort si délicat qu'il n'aurait point fait ; mais Dieu n'a garde de rien ôter à son ouvrage par son action, puisqu'il y fait au contraire tout ce qui y est jusqu'à la dernière précision ; et qu'il fait par conséquent non-seulement notre choix, mais encore dans notre choix la liberté même. » (2) Mais, direz-vous, la difficulté

(1) Voyez dans Bossuet une autre formule qui a une grande analogie avec celle-ci : *Tout vient de Dieu.* (4me Sem. 3me Elév. t. III p. 458.)

(2) Bossuet. *Traité du libre arbitre.* chap. VIII. t. IX. p. 30.

subsiste tout entière : la question est précisément de savoir comment il se fait que notre liberté subsiste sous cette étroite dépendance de Dieu, et la doctrine des thomistes n'explique pas le mystère. Bien plus, elle semble accroître encore la difficulté, puisqu'elle rend notre dépendance plus étroite en attribuant à Dieu, non un concours général et éloigné, mais un concours particulier et immédiat qui donne le dernier coup à notre détermination ; et ainsi, tout en conservant la liberté de nom, elle la détruit en effet. Etait-ce donc là que devait aboutir une méthode si prudente, si sage, si circonspecte ? Cette excellente règle de logique que Bossuet avait posée au début même de ses recherches, était-elle donc sortie de sa mémoire ? Cette foi inébranlable qu'il exigeait de celui qui veut approfondir une question aussi périlleuse, s'était-elle donc évanouie de son âme ? Cette défiance salutaire de la raison humaine avait-elle donc fait place dans son esprit à ce vain orgueil qui a la prétention d'expliquer tous les mystères ? N'avait-il donc montré l'abîme que pour y tomber lui-même? Il ne faut pas condamner légèrement un si grand esprit. Bossuet a rencontré divers systèmes dont les uns altèrent la liberté de l'homme, les autres la providence de Dieu au lieu de concilier l'une avec l'autre : il en rencontre une enfin qui ne cherche à atténuer ni l'une ni l'autre de ces deux vérités, mais qui les met au contraire dans tout leur jour, qui les place en face l'une de l'autre, qui ose montrer leur apparente contradiction dans ce qu'elle a de plus sensible et de plus choquant, et qui tranche hardiment la question au

nom de la toute-puissance divine. Bossuet ne pouvait pas trouver une solution qui fût plus conforme à la nature de son esprit.

Accepter les deux vérités que nous donne le témoignage de la conscience et celui de la raison, reconnaître, sans s'en étonner, l'impuissance de l'esprit humain à concilier ces deux vérités également certaines, et en appeler à la puissance infinie de Dieu pour opérer dans la réalité une conciliation que nous ne pouvons pas effectuer dans notre pensée : telle est au fond la doctrine des thomistes, si on la dégage de toutes les formes subtiles dont elle s'enveloppe pour faire illusion et donner à croire qu'elle a trouvé la conciliation tant cherchée. Cette doctrine n'explique rien, dit-on : c'est précisément ce qui en fait la valeur aux yeux de Bossuet. Car si elle expliquait réellement le mystère impénétrable des rapports de Dieu avec le monde, c'est qu'elle aurait changé les conditions du problème. Mais en réalité la prémotion physique n'explique rien, la prémotion physique ne donne pas une solution impossible, elle a recours en dernière analyse à la puissance suprême de Dieu, et par là elle échappe à toutes les absurdités dans lesquelles les autres systèmes nous jettent infailliblement. Aussi Bossuet l'adopte-t-il comme la doctrine la plus autorisée, la plus simple, la moins compromettante pour la liberté et pour la Providence. Mais, tout en l'adoptant, il sait bien l'apprécier à sa juste valeur, il n'en exagère pas la portée, il n'y voit pas une véritable conciliation des deux vérités qui sont séparées pour nous par un abîme infranchissable. Dans sa polémique contre Jurieu, il ne défend le système de la pré-

motion physique qu'avec une sorte d'embarras, (1) et il finit même par conclure, dans la pratique comme dans la théorie, dans les *Avertissements aux Protestants* comme dans le traité du *Libre arbitre*, qu'il faut unir par la foi ce qu'on ne peut unir par l'intelligence. « Ceux qui ne peuvent s'y résoudre, ajoute Bossuet, ne trouvent que des écueils dans la doctrine chrétienne, et font autant de naufrages qu'ils décident de questions ; car il y a partout la difficulté à laquelle, si on succombe, on périt. Et pour venir en particulier à celle où nous sommes, le socinien éprouve en lui-même la liberté de son choix : nulle raison ne lui peut ôter cette expérience ; mais ne pouvant accorder ce choix avec la prescience de Dieu, il nie cette prescience, il succombe à la difficulté ; il se brise contre l'écueil, et, comme dit saint Paul, il fait naufrage dans la foi. Le naufrage du calviniste qui, pour soutenir la prescience ou la providence, ôte à l'homme la liberté de son choix, et fait Dieu auteur nécessaire de tous les événements humains, est-il moindre? Point du tout : l'un et l'autre s'est brisé contre la pierre. Celui qui tient ensemble les deux vérités que les autres commettent ensemble et détruisent l'une par l'autre, qui *les concilie*

(1) Bossuet dit des thomistes que s'ils ont de la peine à accorder la liberté de l'homme avec l'immutabilité de Dieu, ils ne succombent pourtant pas à la difficulté : *ils rament de toutes leurs forces pour s'empêcher d'être jetés sur l'écueil.* (2me *Avert. aux Protest.* art. 10. t. x. p. 718.) Ailleurs il fait bon marché des *termes de l'école* que le peuple n'entend pas assez et *qui ont tous leur difficulté*, et il ajoute que c'est faire tort à la vérité de la faire dépendre d'une expression, quoique bonne et bien introduite dans l'école, mais qui n'est ni dans les Pères, ni dans les Conciles, ni dans les Constitutions ecclésiastiques. (*Avert. sur le liv. des Réfl. mor.* art. 15. t. II. p. 503.)

le mieux qu'il peut, et sachant bien qu'il n'est pas ici dans le lieu d'entendre, les surmonte par la foi, en attendant qu'il y atteigne par l'intelligence : faudrait-il dire à M. Jurieu, s'il était théologien, que c'est le seul qui navigue sûrement, et qui seul pourra parvenir à la vérité comme au port? »(1) Oui, sans doute, il faudrait le dire; car, aux yeux de Bossuet, la puissance infinie de Dieu est une garantie suffisante de l'accord de ces deux vérités : *malgré la petitesse de l'esprit humain qui ne peut les concilier parfaitement, il faut bien que l'infinité immense de l'être de Dieu les concilie et les unisse.* (2) C'est là le secret de Dieu et non le nôtre. *C'est le secret du gouvernement intime de Dieu*, et il n'y a qu'à s'écrier avec l'apôtre : *O profondeur de la sagesse et de la science de Dieu!* (3)

Dans cette grave question, Bossuet suit la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas qu'il adopte ouvertement et qu'il défend contre l'auteur du *Problème ecclésiastique* et contre le ministre Jurieu. Le livre des *Réflexions morales* sur le Nouveau Testament, composé par le P. Quesnel, prêtre de la congrégation de l'Oratoire, et publié par les soins de M. de Noailles, alors évêque de Châlons, et depuis archevêque de Paris, avait été taxé de jansénisme dans un *séditieux libelle, ouvrage de ténèbres, qui excita l'horreur de tous les gens de bien.* (4) Ce libelle était intitulé : *Problème ecclésiastique.* Bossuet

(1) Bossuet. 2me *Avert. aux Protest. sur les lettres de M. Jurieu.* § x. t. x. p. 718.

(2) Id. Ibid. t. x. p. 717.

(3) Id. *Lettre VIII à la sœur Cornuau*, sur la conciliation de la liberté et de la providence. 3 février 1688. t. xvii. p. 584.

(4) Id. *Avert. sur le livre des Réfl. moral.* § ii. t. ii. p. 476.

écrivit, pour le réfuter, son *Avertissement sur le livre des Réflexions morales*, où il défend la doctrine de saint Augustin qui est celle du concile de Trente et de toute l'Eglise. Il cite plusieurs passages du livre de saint Augustin, intitulé *de Correctione et gratia*, (1) pour montrer, d'après ce grand docteur, comment l'action toute puissante de la grâce (2) s'exerce sur l'homme sans nécessiter sa volonté. L'homme a le pouvoir de faire ou de ne faire pas, où consiste la véritable et rigoureuse notion du libre arbitre ; mais en même temps sa volonté ne peut résister à la volonté divine. Personne, dit Bossuet, n'est étonné de ces façons de parler, ni ne les trouve suspectes que les ennemis de la vérité, et il ne faut pas abandonner le langage de saint Augustin, sous prétexte que ses ennemis en prendront occasion de vous appeler Janséniste. (3) La doctrine de saint Thomas sur la grâce est la même que celle de saint Augustin. « Qui n'a vu, dit Bossuet, cette question dans la *Somme* de saint Thomas : Si la volonté de Dieu s'accomplit toujours ? et la réponse qu'il y fait : Que tout ce qu'il veut simplement s'accomplit toujours. D'où le saint docteur conclut que tous ceux que Dieu veut sauver efficacement, ne peuvent pas ne pas être sauvés ;

(1) Bossuet. *Avert. sur le livre des Réfl. mor.* § IX-XII. t. II. p. 488. sq.

(2) Pour Bossuet, comme pour saint Augustin et pour saint Thomas, l'action providentielle de Dieu sur l'homme se confond avec la grâce; c'est de la providence que veut parler Bossuet lorsqu'il dit dans le *Sermon pour la profession de foi de Mme de la Vallière*, que *la créature demeure toujours sous la main de Dieu, toujours attachée au gouvernement et comme au rayon de sa grâce*. t. VII. p. 628.

(3) Bossuet. *Avertissement sur le livre des Réfl. moral.* § V et VII. t. II. p. 481 et 485.

et que pour cela, selon la doctrine de saint Augustin, il faut prier qu'il le veuille, parce qu'il se fait nécessairement s'il le veut. *Rogandus Deus ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit.* Ce sont des paroles de saint Augustin rapportées par saint Thomas. A quoi on peut ajouter celles du même Père dans le même endroit : que Dieu sauve qui il lui plaît, à cause que le Tout-Puissant ne peut rien vouloir inutilement. *Quia omnipotens velle inaniter non potuerit quodcumque voluerit.* » (1) On voit combien Bossuet est attaché à ces deux grands docteurs, pour lesquels il professe une juste admiration. Aussi le voyons-nous reprendre avec quelque aigreur *la fausse délicatesse de ceux qui appellent jansénisme la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas.* (2) En toute occasion, Bossuet penche visiblement à ne donner aucune borne à la volonté de Dieu : cela lui paraît plus digne de la majesté divine, plus conforme à l'Ecriture et à la tradition, plus propre à la piété et à la consolation des fidèles. Il répète constamment, d'après l'Ecriture, que *nul ne peut résister à la volonté de Dieu* : c'est l'expression consacrée. « S'il faut l'éviter, dit-il, pour éviter le jansénisme, le jansénisme est partout ; et cette absurde précaution de fuir les locutions de l'Ecriture, des Pères, et même des scolastiques, pour n'être point dans l'erreur des cinq propositions, ferait à la fin plus de jansénistes qu'un sage discours n'en pourrait convaincre. » (3)

(1) Id. Ibid. § v. t. II. p. 482. — Saint Thomas. *Somme téhol.* 1re part. quest. IX. art. 6. et 8.

(2) Id. Ibid. § XII. t. II. p. 495.

(3) Id. Ibid. § v. t. II.p. 483.

Après avoir avoir défendu la doctrine de saint Augustin contre l'auteur du *Problème ecclésiastique* qui l'accusait de jansénisme, Bossuet est obligé de la défendre contre le ministre Jurieu qui l'accuse au contraire de molinisme et de pélagianisme. L'église romaine, dit Jurieu, *tolère un pélagianisme tout pur et tout cru*, puisqu'elle donne à l'homme le pouvoir de résister à la grâce. Mais, répond Bossuet, a-t-on jamais condamné les pélagiens pour avoir dit qu'on peut résister à la grâce, et faut-il donc ranger saint Augustin parmi les pélagiens, puisqu'il répète si souvent, même contre ces hérétiques, que la grâce vient de Dieu, mais qu'il appartient à la volonté d'y consentir, ou de n'y consentir pas? (1)

On voit avec quelle fermeté Bossuet, appuyé sur les Ecritures, sur les Pères, sur la tradition et sur la raison, défend contre les attaques les plus opposées la doctrine qui place le libre arbitre de l'homme en face de la toute-puissance de Dieu, et qui admet à la fois ces deux vérités en apparence inconciliables. Il est en cela non-seulement le continuateur de saint Augustin et de saint Thomas, mais aussi le disciple de Descartes, qui défendait avec une égale fermeté la liberté humaine et la divine Providence, persuadé d'ailleurs que la conciliation de ces deux vérités nous doit échapper toujours en vertu de l'incompréhensibilité de Dieu. Voici le passage de Descartes dont Bossuet semble s'être souvenu et qui fonde très nettement la conciliation de la liberté et de la Providence sur l'in-

(1) Id. 2me *Avertissement sur les lettres de M. Jurieu.* XVIII. t. x. p. 727.

compréhensibilité de la nature divine. « La toute-puissance de Dieu ne doit pas nous empêcher de croire à notre liberté. Car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expérience être en nous, parce que nous ne comprenons pas une autre chose que nous savons être incompréhensible de sa nature. » (1)

(1) Descartes. *Principes*. première partie. nº 40 et 41. Edit. Ad. Garnier. t. I. p. 248.

Section III.

« Vous trouverez que ce qui semble confusion est un art caché; et si vous savez rencontrer les choses, toutes les inégalités se rectifieront, et vous ne verrez que sagesse où vous n'imaginiez que désordre. »

(Bossuet. *Premier Sermon pour le jeudi de la deuxième Sem. de Car.* t. v. p. 573.)

Comment concilier l'existence du mal avec la divine Providence? Telle est la troisième question sur laquelle nous avons à interroger Bossuet. Toute doctrine philosophique rencontre nécessairement cette difficulté : car si la volonté libre de l'homme est la cause directe du mal moral, du péché, cette cause n'est après tout qu'une cause secondaire : elle tient de la cause première cette puissance capable du mal comme du bien, et, jusque dans ses plus grands écarts, elle demeure dépendante de l'être suprême qui l'a créée, qui la gouverne par les lois générales de sa providence et qui peut l'anéantir, si elle met obstacle à l'accomplissement de ses desseins éternels. La responsabilité du péché semble donc remonter jusqu'à Dieu : et alors que devient la perfection divine? Car on

peut faire avec Lactance (1) cette triple hypothèse : ou bien Dieu ne connaît pas le mal, ou bien il ne peut empêcher le mal, ou bien il permet le mal. Or, s'il ne connaît pas le mal, que devient son intelligence infinie? S'il ne peut empêcher le mal, que devient sa puissance souveraine? S'il permet le mal, que deviennent et sa sagesse et sa justice, et sa bonté, en un mot, que devient sa providence? La doctrine de Bossuet aggrave encore la difficulté : et, en effet, si Dieu gouverne notre liberté, s'il influe sur nos déterminations, *s'il nous fait agir*, pour employer un mot de Bossuet que nous avons déjà cité, sommes-nous autre chose qu'un instrument entre les mains de Dieu? Dieu ne permet plus seulement le mal dans cette doctrine, il le veut, et comme pour Dieu vouloir et faire sont une seule et même chose, il s'ensuit que c'est Dieu qui fait le mal. Voilà donc Dieu auteur du péché! La difficulté est sérieuse : aussi Bossuet consacre-t-il le dernier chapitre de son traité du *Libre arbitre* à y répondre.

Bossuet se rapproche ici de saint Augustin dont il suit fidèlement les traces : tant que l'adversaire de Pélage, entraîné par l'ardeur de la polémique, sacrifie le libre arbitre à la Providence, Bossuet se tient éloigné de lui, et nous avons vu qu'il le réfute expressément dans son traité du *Libre arbitre*; mais quand saint Augustin, reculant devant les conséquences extrêmes de son système, s'efforce d'expliquer la nature du mal pour montrer que Dieu n'en peut être l'auteur et en faire retomber toute

(1) Lactance. *De ira Dei*. chap XIII.

la responsabilité sur la faiblesse et l'imperfection de notre nature, alors Bossuet le prend pour guide, et, quoiqu'il ne le cite pas, il reproduit souvent ses idées et quelquefois même jusqu'à ses expressions. Tout mal a son fond dans le bien ; car tout mal est une corruption du bien, une privation, un défaut. Et d'où vient ce défaut ? Il vient de l'imperfection originelle et nécessaire de la créature qui est tirée du néant ; ou, pour parler plus proprement, le mal étant un défaut, et le défaut une sorte de néant, le mal n'a point de cause non plus que le néant ; et de toute manière Dieu ne peut être considéré comme l'auteur du péché. Telle est la doctrine constante de saint Augustin dans ses nombreux écrits contre les pélagiens, et en particulier dans les deux grands traités consacrés à la réfutation du pélagianisme de Julien. (1) Telle est aussi la doctrine de Bossuet. Il se demande ce que Dieu fait dans les mauvaises actions de la créature, et il répond : « Dieu fait tout le bien et tout l'être qui s'y trouve : de sorte qu'il y fait même le fond de l'action, puisque, le mal n'étant autre chose que la corruption du bien et de l'être, son fond est par conséquent dans le bien et dans l'être même.... Et si on demande par où le mal peut trouver entrée dans la créature raisonnable au milieu de tant de bien que Dieu y met, il ne faut que se souvenir qu'elle est libre, et qu'elle est tirée du néant. Parce qu'elle est libre, elle peut bien faire ; et parce qu'elle est tirée du néant elle peut faillir : car il ne faut pas s'étonner que, venant, pour ainsi dire, et de Dieu et du néant,

(1) Saint Augustin. *Contra Julian. pelag.* I. VIII. 37. — I. IX. 43.

comme elle peut par sa volonté s'élever à l'un, elle puisse aussi par sa volonté retomber dans l'autre, faute d'avoir tout son être, c'est-à-dire toute sa droiture..... Telle est la cause du péché, si toutefois le péché peut avoir une véritable cause. Mais pour parler plus proprement, comme le néant n'en a point, le péché, qui est un défaut et une espèce de néant, n'en a point aussi : et comme si la créature n'est rien d'elle-même, c'est de son propre fond et non de Dieu qu'elle a cela, elle ne peut aussi avoir que d'elle-même et d'être capable de faillir et de faillir en effet. » (1) C'est dire en d'autres termes que la perfection de Dieu est incommunicable. Les créatures, par cela même qu'elles sont créatures, ont nécessairement une imperfection originelle que nulle puissance ne saurait vaincre. L'œuvre de Dieu ne peut avoir qu'une perfection relative : de là ce double caractère que nous trouvons dans tous les êtres : caractère de grandeur, de beauté, de perfection qu'ils tiennent de Dieu; caractère de bassesse, de laideur, d'imperfection qu'ils tiennent du néant. Et c'est en vain que la sagesse et la puissance divines lutteraient contre cette imperfection : il faut toujours que la créature manque par quelque côté, il faut toujours que quelque chose en elle rappelle son origine. Ce n'est pas à dire pour cela que nous élevions le néant en face de Dieu comme une puissance rivale qui limite la puissance divine et la tient pour ainsi dire en échec ; nous savons à présent ce qu'il faut penser de ces philosophes qui regardent le monde comme le produit de l'intelligence

(1) Bossuet. *Traité du Libre arbitre*. chap. XI. t. IX. p. 41. — Conf. *Serm. pour le mardi de la* 2me *sem. de Car.* 2me point. t. V. p. 557.

et de la nécessité : un peu plus de subtilité et de raffinement dans l'esprit, voilà tout ce qui les distingue des sectateurs de Zoroastre, des disciples de Manichée, des aveugles défenseurs du dualisme. Non, ce n'est pas le néant qui peut faire obstacle à la toute-puissance de Dieu, c'est dans la nature même de Dieu, c'est dans son essence, c'est dans sa perfection souveraine et incommunicable qu'il faut chercher la raison de l'imperfection des créatures et la seule et véritable cause du péché.

Cette grande et belle doctrine de saint Augustin a eu la singulière fortune d'être enseignée et popularisée au dix-septième siècle par deux des esprits les plus éminents de l'Europe, par un catholique et un protestant, par Bossuet et Leibnitz. Dans ses *Essais de théodicée* Leibnitz, comme Bossuet, ne fait que répéter saint Augustin, et rapporte au savant évêque d'Hippone le mérite d'avoir fait valoir le premier cette belle doctrine. Le mal est une privation de l'être, le mal n'a donc pas de cause *efficiente;* il a seulement une cause *déficiente*, comme disent les scholastiques, *malum causam habet non efficientem sed deficientem;* il a pour principe l'imperfection originale des créatures qui sont limitées par leur essence même, et par suite sont susceptibles de faillir. Dieu ne peut donc être en aucune façon la cause du mal, puisque l'action de Dieu va toujours au positif. Dieu donne toujours à la créature et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du père des lumières ; au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier com-

mencement de son être par les raisons idéales qui la bornent. Leibnitz ne se dissimule pas que cette réponse passe pour une défaite aux yeux de bien de gens, et, pour la justifier auprès des ignorants par une image sensible, il compare l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures avec la force qu'un courant exerce sur plusieurs bateaux diversement chargés, l'imperfection naturelle des créatures avec l'inertie de la matière, et la lenteur du bateau le plus chargé avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature. Le courant, dit-il, est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement; ainsi Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action, et Dieu est aussi peu la cause du péché que le courant de la rivière est la cause du retardement du bateau. (1)

Ainsi nous pouvons affirmer avec une entière certitude que *Dieu n'est pas l'auteur du mal*, lequel ne peut être attribué qu'à l'imperfection naturelle et originelle des créatures, et nous répéterons avec Bossuet que « Dieu fait tout dans l'homme, excepté le seul péché où son action ne se mêle point. » (2)

La difficulté n'est pas encore résolue tout entière : car si Dieu ne pouvait créer qu'à la condition de créer des êtres imparfaits, si le mal est inévitable dans le monde qui est tiré du néant, comment l'être infiniment sage s'est-

(1) Leibnitz. *Essais de Théod.* Part. I. N° 20-54 Edit. Jacques. t. II. p. 84. sq.
(2) Bossuet. *Elévat.* 1re sem. 11me *Elév.* t. III. p. 420.

il résolu à donner l'être au monde ? Comment l'être infiniment saint a-t-il pu permettre tons les crimes dont se souille l'humanité? Admirons ici les merveilleux conseils de la Providence ! Dieu permet le mal , mais il sait faire que le mal se tourne en bien , et puisse servir en sa manière à l'ordre du monde. Comment cela se peut-il faire ? Comment le mal peut-il se tourner en bien ? Comment le désordre peut-il être réduit à l'ordre ? Comment le péché peut-il être rangé sous la loi dont il est la violation ? Bossuet va nous l'expliquer : « Le péché même qui en soi est incapable de règle , puisqu'il est le dérèglement essentiel , et qui par cette raison ne peut venir de l'ordre de Dieu ni de sa sagesse , par sa sagesse est réduit à l'ordre quand il est joint avec le supplice , et quand Dieu malgré le péché et son énorme et infinie laideur , en tire le bien qu'il veut. » (1) C'est donc le châtiment qui rétablit dans le monde moral l'ordre momentanément troublé par le péché. L'homme peut bien se rebeller contre la volonté de Dieu, mais il ne peut échapper à sa justice. Il faut, tôt ou tard , qu'il expie sa faute, et c'est cette expiation qui satisfait à l'ordre en même temps qu'elle relève le coupable de l'état d'abaissement et de dégradation où il est tombé par sa faute.

Mais les libertins élèvent encore la voix pour accuser la sagesse divine : ils lui reprochent l'injuste répartition des biens et des maux de ce monde. Le monde serait bien ordonné si toute action vertueuse était récompensée

(1) Bossuet. *Elévat.* 12me sem. 10me Elévat. t. III. p. 568.

selon son mérite, et si toute action mauvaise était suivie d'un châtiment porportionné à la faute. L'harmonie de la vertu et du bonheur, du vice et de la punition, nous paraît si conforme aux lois de l'éternelle justice que nous ne pouvons voir le renversement de cet ordre sans en être profondément choqués. Or, quand nous jetons les yeux sur le monde, nous ne trouvons pas cet ordre si nécessaire à la justification de la sagesse divine. « Au contraire, plus nous pénétrons dans la conduite des choses humaines, dans les événements des affaires, plus nous sommes contraints d'avouer qu'il y a beaucoup de désordre. Ce serait une insolence inouïe, si nous voulions ici faire le procès à tout ce qu'il y a jamais eu de grand dans le monde. Il y a eu plus d'un David sur le trône ; ce n'est pas pour une fois seulement que la grandeur et la piété se sont jointes : il y a eu des hommes extraordinaires que la vertu a portés au plus grand éclat ; et la malice n'est pas si universelle, que l'innocence n'ait été souvent couronnée. Mais ne nous flattons pas; avouons à la honte du genre humain que les crimes les plus hardis ont été ordinairement plus heureux que les vertus les plus renommées. Et la raison en est évidente : c'est sans doute que la licence est plus entreprenante que la retenue. La fortune veut être prise par force ; les affaires veulent être emportées par la violence ; il faut que les passions se remuent, il faut prendre des desseins extrêmes. Que fera ici la vertu avec sa faible et impuissante médiocrité. » (1) Quel désordre étrange !

(1) Bossuet. *Serm. pour le* 3me *Dim. après Pâques*. 1er point. t. VI. p. 312.

Quelle étrange confusion ! Toutes choses arrivent également à l'homme de bien au méchant : l'innocence est humiliée et l'iniquité est triomphante , la vertu est dans la boue et le vice sur le trône. C'est la plainte éternelle des hommes ; c'est l'accusation de tous les mondes.» Presque tous les siècles se sont plaints d'avoir vu l'iniquité triomphante et l'innocence affligée.» (1) Qu'est-ce à dire ? Faut-il croire que Dieu abandonne les choses humaines sans conduite et sans jugement ? Faut-il dire avec les libertins : non , il n'y a point de Dieu , ou ce Dieu abandonne la vie humaine au caprice de la fortune ? « Arrêtez, malheureux , nous crie Bossuet , et ne précipitez pas votre jugement dans une affaire si importante. Peut-être que vous trouverez que ce qui semble confusion est un art caché ; et si vous savez rencontrer le point par où il faut regarder les choses , toutes les inégalités se rectifieront , et vous ne verrez que sagesse où vous n'imaginiez que désordre. » (2)

Et en effet, Bossuet, avec cette hardiesse d'argumentation qui lui est familière, s'attache à prouver non-seulement que ce désordre n'a rien de contraire à la Providence , mais qu'il en est même un effet visible. Et ainsi les libertins voient se tourner contre eux-mêmes les armes dont ils se servaient pour attaquer la sagesse de Dieu. « Les

(1) Bossuet. 1er *Serm. pour le jeudi de la* 2me *Sem. de Car.* 1er point. t. v p. 575.

(2) Id. Ibid. — «Il ne faut pas être facilement du nombre des mécontents dans la république où l'on est, disait Leibnitz , et il ne le faut point être du tout dans la cité de Dieu , où l'on ne le peut être qu'avec injustice. » (*Théod.* 1re part. nº 15. Edit. Jacq. p. 80.)

libertins déclarent la guerre à la Providence divine, et ils ne trouvent rien de plus fort contre elle que la distribution des biens et des maux qui paraît injuste, irrégulière, sans aucune distinction entre les bons et les méchants. C'est là que les impies se retranchent comme dans leur forteresse imprenable, c'est de là qu'ils jettent hardiment des traits contre la sagesse qui régit le monde, se persuadant faussement que le désordre apparent des choses humaines rend témoignage contre elle. Assemblons-nous, Chrétiens, pour combattre les ennemis du Dieu vivant; renversons les remparts superbes de ces nouveaux Samaritains. Non contents de leur faire voir que cette inégale dispensation des biens et des maux du monde ne nuit en rien à la Providence; montrons au contraire qu'elle l'établit. Prouvons, par le désordre même, qu'il y a un ordre supérieur qui rappelle tout à soi par une loi immuable, et bâtissons les forteresses de Juda des débris et des ruines de celles de Samarie. » (1)

Sur quelle base reposera cette forteresse que Bossuet veut élever pour défendre la Providence contre les attaques des libertins? Comment établira-t-il que l'ordre doit naître du désordre et la beauté de la confusion? Quel raisonnement si ferme et si sûr pourra-t-il opposer à ceux qui accusent la Providence? — Cette simple parole de Salomon : « Dieu jugera le juste et l'impie et alors ce sera le temps de toutes choses. » (2) Oui, nous décou-

(1) Bossuet. 1er *Serm. pour le jeudi de la* 2me *sem. de Car.* Exord. t. v. p 572.

(2) Id. Ibid. 1er point. t. v. p. 576.

vrons dans le monde une extrême confusion, un désordre étrange, une injustice choquante; et cependant nous devons être persuadés que tout s'y conduit par ordre, que tout s'y gouverne par maximes, et qu'un conseil éternel et immuable se cache parmi tous ces événements que le temps semble déployer avec une si prodigieuse incertitude. Ainsi, convaincus par raison qu'il doit y avoir de l'ordre dans les affaires humaines, et voyant par expérience qu'il n'est pas encore établi, nous devons conclure nécessairement que l'homme a quelque chose à attendre. « Et c'est ici, nous dit Bossuet, tout le mystère du conseil de Dieu; c'est la grande maxime d'état de la politique du ciel. Dieu veut que nous vivions au milieu du temps dans une attente perpétuelle de l'éternité; il nous introduit dans le monde où il nous fait paraître un ordre admirable pour montrer que son ouvrage est conduit avec sagesse; où il laisse de dessein formé quelque désordre apparent pour montrer qu'il n'y a pas mis encore la dernière main. Pourquoi? Pour nous tenir toujours en attente du grand jour de l'éternité, où toutes choses seront démêlées par une décision dernière et irrévocable, où Dieu séparant encore une fois la lumière d'avec les ténèbres, mettra par un dernier jugement la justice et l'impiété dans les places qui leur sont dûes. » (1) Mais l'esprit de l'homme demeure étonné à cette grande pensée de l'éternité; nous regardons avec impatience ce mélange confus des choses humaines, nous nous irritons de ce que la récompense

(1) Id Ibid.

court trop lentement à la vertu, de ce que la peine ne poursuit pas d'assez près le vice, nous mesurons les conseils de Dieu selon la règle de nos propres conseils, nous nous demandons pourquoi Dieu retarde le discernement des bons et des méchants, et nous ne comprenons pas que la précipitation est le propre de la faiblesse. « Mortels misérables, nous voudrions, en nos jours qui passent si vîte, voir toutes les œuvres de Dieu accomplies! Parce que nous et nos conseils sommes limités dans un temps si court, nous voudrions que l'infini se renfermât aussi dans les mêmes bornes, et qu'il déployât en si peu d'espace tout ce que sa miséricorde prépare aux bons, et tout ce que sa justice destine aux méchants. » (1) Elevons-nous à des pensées plus hautes et plus dignes du grand Dieu que nous adorons. Bien loin de le réduire à notre mesure, tâchons plutôt d'entrer dans son étendue, et songeons qu'il faut la durée entière du monde pour développer tout-à-fait les ordres d'une sagesse si profonde. « Dieu qui est l'arbitre de tous les temps, qui du centre de son éternité développe tout l'ordre des siècles, qui connaît sa toute-puissance, et qui sait que rien ne peut échapper à ses mains souveraines, ah! il ne précipite pas ses conseils. Il sait que la sagesse ne consiste pas à faire toujours les choses promptement, mais à les faire dans le temps qu'il faut. Il laisse censurer ses desseins aux fous et aux téméraires, mais il ne trouve pas à propos d'en avancer l'exécution pour les murmures des hom-

(1) Id. Ibid. l. v. p. 577.

mes. » (1) Dieu est patient parce qu'il est éternel. « Ne vois-tu pas, dit Bossuet, traduisant saint Augustin, que pendant l'hiver l'arbre mort et l'arbre vivant paraissent égaux ; ils sont tous deux sans fruits et sans feuilles. Quand est-ce qu'on les pourra discerner ? Ce sera lorsque le printemps viendra renouveler la nature, et que cette verdure agréable fera paraître dans toutes les branches la vie que la racine tenait enfermée. » (2) Bossuet commente avec complaisance ces belles paroles par lesquelles saint Augustin fait ressortir la différence qu'il y a entre l'état du juste et celui de l'impie dans la confusion de la vie présente ; et, en effet, sous cette image aussi fidèle que gracieuse, nous reconnaissons la sagesse de la Providence, sagesse cachée pour un temps à nos faibles yeux, mais qui doit briller de tout son éclat au jour solennel du dernier jugement.

On insiste cependant et l'on dit : Dieu fait souvent du bien aux méchants, et laisse souffrir de grands maux aux justes : or, quand un tel désordre ne durerait qu'un moment, c'est toujours quelque chose contre la justice, et la sagesse de Dieu est encore remise en question. Pour répondre à cette objection, Bossuet expose une théorie des biens et des maux qu'il emprunte encore à saint Augustin. Il y a d'abord les biens et les maux mêlés qui participent de la nature du bien et du mal, et qui touchent à l'un ou à l'autre suivant l'usage qu'on en fait : par exemple la maladie est un mal, mais qu'elle sera un grand

(1) Id. Ibid. p. 578.
(2) Id. *Sermon pour le* 3me *Dim. après Pâques.* t. VI. p. 514.

bien si vous la sanctifiez par la patience ! La santé est un bien, mais qu'elle deviendra un mal dangereux en favorisant la débauche ! (1) A ce point de vue, les souffrances du juste doivent être considérées comme une épreuve salutaire et la prospérité du méchant comme un châtiment terrible, de sorte que la justice de Dieu éclate jusque dans la distribution, injuste en apparence, des biens et des maux de cette vie. Et, en effet, l'affliction peut être un remède pour l'homme de bien ; et c'est justement un effet merveilleux de la bonté paternelle de Dieu sur les justes de vouloir qu'ils soient attristés dans la vie présente. D'abord, il nous est utile de n'avoir pas quelquefois ce que nous aimons, et cela est si vrai que Dieu, pour punir les plus grands pécheurs, les livre souvent à leurs propres désirs, comme s'il les livrait aux mains des bourreaux, ou de leurs plus cruels ennemis : « Que s'il en est ainsi, comme l'expérience nous l'apprend assez, que nous nourrissons en nous-mêmes tant de désirs qui nous sont nuisibles et pernicieux : donc c'est un effet de miséricorde de nous contrarier souvent dans nos appétits, d'appauvrir nos convoitises qui sont infinies, en leur refusant ce qu'elles demandent ; et le vrai remède de nos maladies, c'est de contenir nos affections déréglées par une discipline forte et rigoureuse, et non pas de les contenter par une molle condescendance. » (2) Ensuite, il ne nous est pas moins salutaire de perdre quelquefois ce

(1) Bossuet. 1er *Sermon pour le jeudi de la* 2me *sem. de Car.* 1er point. t. v. p. 579.—*Sermon pour le* 3me *Dim. après Pâques.* 1er point. t. vi. p. 315.—Conf. saint Augustin. *In Psalm.* LV. nº 16. t. iv. col. 526.

(1) Id. *Sermon pour le* 3me *Dim. après Pâques.* 2me point. t. vi. p. 321.

que nous possédons. Quand nous possédons les biens temporels, il se fait certains nœuds secrets par lesquels le cœur s'engage insensiblement dans l'amour des choses présentes. Peu à peu il se détache du Créateur par l'amour désordonné de la créature, et à peine s'aperçoit-il de cette attache vicieuse qui le retient à la terre. « Mais qu'on lui dise que cette maison est brûlée, que cette somme est perdue sans ressource par la banqueroute de ce marchand ; aussitôt le cœur saignera, la douleur de la plaie lui fera sentir combien ces richesses étaient fortement attachées aux fibres de l'âme, et combien il s'écartait de la droite voie par cet attachement excessif. *Quantum hæc amando peccaverint, perdendo senserunt*, dit saint Augustin. Il verra combien ces richesses pouvaient être plus utilement employées ; et qu'enfin il n'a rien sauvé de tous ses grands biens que ce qu'il a mis en sûreté dans le ciel, l'y faisant passer par les mains des pauvres : il ouvrira les yeux aux biens éternels qu'il commençait déjà d'oublier. Ainsi, ce petit mal guérira les grands, et sa blessure sera son salut. » (1) Enfin, « si Dieu laisse à ses serviteurs quelque possession des biens de la terre, ce qu'il peut faire de meilleur pour eux, c'est de leur en donner du dégoût, de répandre mille amertumes secrètes sur tous les plaisirs qui les environnent, de ne leur permettre jamais de s'y reposer, de secouer et d'abattre cette fleur du monde qui leur rit trop agréablement ; de leur faire naître des difficultés, de peur que cet exil ne leur plaise, et qu'ils ne le prennent pour

(1) Id. Ibid.

la patrie ; de piquer leur cœur jusqu'au vif pour leur faire sentir la misère de ce pèlerinage laborieux et exciter leurs affections endormies à la jouissance des biens véritables. C'est ainsi qu'il vous faut traiter, ô enfants de Dieu, jusqu'à ce que votre santé soit parfaite : cette convoitise qui vous rend malades demande nécessairement cette médecine. Il importe que vous ayez des maux à souffrir tant que vous en aurez à corriger; il importe que vous ayez des maux à souffrir, tant que vous serez au milieu des biens où il est dangereux de se plaire trop. » (1) Nous avons un grand enseignement à tirer de ces réflexions : car si, parmi nos afflictions, il nous arrive de jeter les yeux sur la prospérité des méchants, nous ne devons pas en mumurer parce qu'elle ne mérite pas d'être désirée. Si cependant les misères croissent, si le fardeau des malheurs s'augmente, ne nous laissons pas accabler, et reconnaissons dans les douleurs qui nous pressent, l'occasion d'exercer notre vertu et de mériter la bienheureuse immortalité qui nous attend. Car cette vertu qui est mise à l'épreuve se verra paisible un jour ; et le même Dieu qui la fait combattre lui donnera une paix assurée. Telle est l'espérance sublime qui doit soutenir le juste dans les misères de la vie présente. Telle est la source de la confiance invincible que Job montrait au milieu des plus terribles épreuves, s'élevant par ses propres maux à la plus haute contemplation, et reconnaissant dans les peines qu'il endurait, avec le néant de

(1) Bossuet. *Sermon pour le* 3me *Dim. après Pâques.* 2me point. t. vi. p. 322.

l'homme, le suprême empire de Dieu et sa sagesse infinie. (1) « La patience produit l'épreuve et l'épreuve produit l'espérance, » disait saint Paul : (2) Bossuet, commentant cette belle parole de l'apôtre, nous apprend que la véritable vertu n'est jamais assurée jusqu'à ce qu'elle ait été éprouvée par les afflictions, qu'elle ne se connaît pas elle-même, tant qu'elle n'a pas combattu, que son espérance est toujours douteuse, tant qu'elle n'a pas subi l'épreuve dn malheur. « O piété délicate, nous dit Bossuet, qui n'a jamais goûté les afflictions, piété nourrie à l'ombre et dans le repos! Je t'entends discourir de la vie future : tu prétends à la couronne d'immortalité, mais tu ne dois pas renverser l'ordre de l'apôtre : *la patience produit l'épreuve, et l'épreuve produit l'espérance.* Si donc tu espères la gloire de Dieu, viens que je te mette à l'épreuve que Dieu a proposée à ses serviteurs. Voici une tempête qui s'élève, voici une perte de biens, une contrariété, une maladie : quoi! tu te laisses aller au murmure, pauvre piété déconcertée! tu ne peux plus te soutenir, piété sans force et sans fondement! va, tu n'as jamais mérité le nom d'une piété chrétienne; tu n'en étais qu'un vain simulacre; tu n'étais qu'un faux or qui brille au soleil, mais qui ne dure pas dans le feu, mais qui s'évanouit dans le creuset : tu n'es propre qu'à tromper les hommes par une vaine apparence; mais tu n'es pas digne de Dieu, ni de la pureté du siècle futur. » (3)

(1) Bossuet. *Disc. sur l'Hist. univ.* 2me part. chap. III. sub. fin. t. IX. p. 160.
(2) Rom. v. 4.
(3) Bossuet. 2me *Serm. pour le Dim. des Rameaux.* 2me point. t. VI. p. 94.

Bossuet vient de nous apprendre dans un sermon de quelle manière nous devons accepter les afflictions et les tourner en une épreuve salutaire, il va nous montrer dans une oraison funèbre l'exemple d'une grande reine qui, pénétrée de cette vérité, l'a mise en pratique pour l'édification du monde entier : il nous représente Henriette remerciant Dieu humblement de deux grandes grâces : l'une, de l'avoir fait chrétienne ; l'autre, de l'avoir fait reine malheureuse. Et comme ces nobles paroles renferment un enseignement salutaire pour tous les hommes, Bossuet s'écrie tout-à-coup : « Ah ! je commence à regretter les bornes étroites du lieu où je parle ; il faut éclater, percer cette enceinte, et faire retentir bien loin une parole qui ne peut être assez entendue. Que ses douleurs l'ont rendue savante dans la science de l'Evangile ! et qu'elle a bien connu la religion et la vertu de la Croix, quand elle a uni le christianisme avec les malheurs ! Les grandes prospérités nous aveuglent, nous transportent, nous égarent, nous font oublier Dieu, nous-mêmes, et les sentiments de la foi ; de là naissent des monstres de crimes, des raffinements de plaisirs, des délicatesses d'orgueil qui ne donnent que trop de fondement à ces terribles malédictions que Jésus-Christ a prononcées dans son Evangile : *Malheur à vous qui riez ! malheur à vous qui êtes pleins et contents du monde !* » (1) Bossuet ajoute que comme le christianisme a pris sa naissance de la croix, ce sont aussi les malheurs qui le fortifient, que c'est dans les afflictions que la vertu

(1) Bossuet. *Oraison funèbre de la reine d'Angleterre.* t. VII. p. 632.

s'achève, que là on expie ses péchés, que là on épure ses intentions, que là on perd le goût du monde et l'on transporte ses désirs de la terre au ciel.

Si l'affliction peut être un remède pour le juste, la prospérité peut aussi être une peine pour le méchant. Car la félicité des méchants n'est pas une félicité véritable, ce n'est qu'une ombre vaine de bonheur, et ces biens auxquels s'attachent trop souvent les hommes, loin de les rendre heureux, sont souvent pour eux un commencement de supplice. Tout leur rit, tout leur succède ; mais cette impunité dont ils jouissent n'est qu'une vengeance que Dieu commence d'exercer sur eux : car pendant qu'ils s'endurcissent dans le crime, Dieu prépare les châtiments terribles qui attendent les réprouvés. (1)

Comment se fait-il que tant d'hommes s'obstinent à méconnaître la main de la Providence dans cette distribution des biens et des maux de la vie terrestre? D'où vient une erreur si profonde et un si profond aveuglement? Bossuet va nous l'expliquer : « Rien n'a paru plus insupportable à l'arrogance des libertins, que de se voir continuellement observés par cet œil toujours veillant de la Providence divine : il leur a paru, à ces libertins, que c'était une contrainte importune de reconnaître qu'il y eût au ciel une force supérieure qui gouvernât tous nos mouvements, et châtiât nos actions déréglées avec une autorité souveraine. Ils ont voulu secouer le joug de cette Providence qui veille sur nous, afin d'entretenir dans l'indépendance

(1) Bossuet. *Serm. pour le* 3me *Dim après Pâques.* 1er point. sub. fin. t. VI. p. 318.

une liberté indocile, qui les porte à vivre à leur fantaisie, sans crainte, sans retenue et sans discipline. » (1)

Rien de plus fort, de plus serré, de plus pressant que cette argumentation de Bossuet. Elle peut se réduire aux quatre points suivants :

D'où vient le péché ? — De l'imperfection originelle et nécessaire de la créature.

Mais le péché en soi est un désordre. — Dieu le réduit à l'ordre, quand il le joint avec le supplice.

Mais la répartition des peines et des récompenses n'est pas équitable. — Il y a une vie future où le désordre fera place à l'ordre, où la vertu recevra sa récompense et le vice son châtiment, où la justice règnera seule et sans partage.

Mais encore pourquoi laisser souffrir le juste dans la vie présente? — Pour l'éprouver.

La question de l'existence du mal est renfermée tout entière dans ces quatre points. Bossuet, sans recourir comme Leibnitz à la distinction du mal métaphysique, du mal physique et du mal moral, n'en comprend pas moins toute l'étendue du sujet qu'il traite. Il prend pour point de départ le mal moral ou le péché ; mais quand il le considère dans son origine qui est la liberté faillible de l'homme, il se trouve en face du mal métaphysique, et il le rapporte comme Leibnitz à l'imperfection nécessaire de la créature ; enfin quand il considère le mal moral dans ses conséquences, dans la souffrance et la douleur qui en sont ordinairement le résultat, il se trouve en face du mal

(1) Bossuet. *Serm. pour le* 3me *Dim. après Pâques.* Exord. t. VI. p. 309.

physique, et, comme Leibnitz encore, il le justifie en disant que c'est la peine dûe au péché. Que si le mal physique ne peut être toujours considéré comme le châtiment dû à la faute, Leibnitz nous renvoie sans autre explication à son système de l'optimisme, tandis que Bossuet nous apprend à regarder ce mal comme une épreuve qui engendre le mérite, et par suite les célestes récompenses réservées à la vertu.

Telle est la doctrine de Bossuet sur la Providence. Toujours ennemi des opinions extrêmes, il se place sur le ferme terrain de la philosophie chrétienne entre les erreurs contraires de l'épicurisme et du stoïcisme. (1) Les épicuriens ont horreur de la souffrance, ils accusent donc la Providence d'injustice, ou, pour mieux dire, ils nient la Providence et se proposent pour unique but de fuir le mal et de rechercher le plaisir. Les stoïciens, au contraire, affectent de mépriser la souffrance : ils disent que le sage est invulnérable, qu'il est inaccessible à tous les maux, qu'il est à lui-même sa félicité suprême. « O maximes vraiment pompeuses! s'écrie Bossuet; ô insensibilité affectée! ô fausse et imaginaire sagesse, qui croit être forte, parce qu'elle est dure, et généreuse parce qu'elle est enflée! » (2) Juste condamnation qui ruine en quelques mots toute la doctrine stoïcienne. Qui oserait, en effet, soutenir que tout est à sa place ici-bas, que la vertu est assez heureuse par elle-même, que la douleur n'est pas et que

(1) Bossuet. *Serm. pour le* 3me *Dim. après Pâques.* Exord. t. VI. p. 309 et 310.
(2) Id. Ibid. p 310.

le vrai sage possède tous les biens? Bossuet sait que la douleur existe, et il ne cherche pas à le dissimuler ; mais il sait aussi que la douleur est un mal nécessaire, je dis plus, un mal salutaire à celui qui le souffre ; car ce mal est une épreuve et le terme de l'épreuve est la possession d'une éternelle béatitude. Les derniers stoïciens, ceux qui, comme Sénèque, ont pu puiser aux sources vives du christianisme, n'essaient pas de persévérer dans la négation de la douleur. Ils dépouillent cet orgueil immense du sage qui se place au-dessus des conditions de l'humanité, ils déposent cette insensibilité affectée qui se raidit contre la souffrance, ils renoncent à ce mensonge flagrant par lequel Posidonius niait la douleur même qui lui arrachait des plaintes ; (1) d'un seul mot ils confessent l'existence du mal. Ils semblent même comprendre que le mal est une épreuve : ils le disent du moins. (2) Mais que signifie cette épreuve de la vie terrestre, s'il n'y a pas une autre vie qui lui succède? Que signifie cette lutte de l'homme de bien contre le malheur, s'il ne doit pas en recevoir la récompense ? C'est en vain qu'ils s'efforcent de montrer que le sage, en luttant contre la douleur, acquiert une force divine, qu'il devient l'égal de Dieu, qu'il surpasse Dieu lui-même. L'homme ne peut sortir de sa condition, et la ressource extrême du sage stoïcien est le suicide. Il faut donc en revenir nécessairement à avouer l'existence du mal ; mais alors comment l'expliquer ? Le mal, nous dira Sénèque, est profitable à la généralité des hommes, dont les dieux

(1) Cicéron. *Tuscul.* II. 25.

(2) Sénèque *De Prov.* cap. 2. « Omnia adversa exercitationes putat. »

ont plus de souci que des individus. Le mal est nécessaire à l'ordre universel. Le mal est une loi du destin, et la Providence ne pouvait nous y soustraire. Bossuet s'indigne avec raison contre cette singulière façon d'expliquer l'origine du mal et de justifier la Providence. « Sénèque, dit-il, a fait un traité exprès pour défendre la cause de la Providence et fortifier le juste souffrant, où, après avoir épuisé toutes ses sentences pompeuses et tous ses raisonnements magnifiques, enfin il introduit Dieu parlant en ces termes au juste et à l'homme de bien affligé : Que veux-tu que je fasse? dit-il ; je n'ai pu te retirer de ces maux, mais j'ai armé ton courage contre toutes choses. *Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi.* Je n'ai pu : quelle parole à un Dieu ! Est-ce donc une nécessité absolue qu'on ne puisse prendre le parti de la Providence divine, sans combattre ouvertement sa toute-puissance? » (1) L'optimisme de Leibnitz aboutit à peu près au même résultat que le fatalisme stoïcien. Sénèque disait qu'il faut supporter avec courage tous les maux qui dépendent de la *constitution de l'univers;* (2) Leibnitz soutient que, ce monde étant le meilleur de tous les mondes possibles, Dieu ne pouvait se dispenser de permettre le mal qui y est enveloppé. N'est-ce pas au fond la même doctrine? N'est-ce pas justifier la bonté de Dieu au détriment de sa puissance?

(1) Bossuet *Serm. pour le* 3me *Dim. après Pâques.* Exord. t. vi. p. 311. — Sénèque. *De prov.* chap. vi.

(2) Sénèque. *De vit. beat.* chap. xv. « Quidquid ex universi constitutione patiendum est, magno nisu eripiatur animo. »

N'est-ce pas dire au malheureux qui demande la raison de ses douleurs : Dieu n'a pu mieux faire ; il faut que tu te sacrifies à l'ordre universel ? Triste consolation pour l'homme accablé par la souffrance, pour le juste qui expie sa vertu dans les fers, pour le moribond qui quitte la vie dont il n'a goûté que les peines et les amertumes ! Retiendrez-vous ainsi le blasphème prêt à s'échapper des lèvres de cet infortuné ? Lui rendrez-vous la foi en la Providence qui fuit de son âme ? Rallumerez-vous dans son cœur cet amour de Dieu qui s'éteint ? Non, vous achèverez de ruiner dans cette intelligence une conviction déjà ébranlée par le malheur. Vous y effacerez jusqu'aux derniers vestiges de cette idée de Dieu qui lui donnait encore la force de souffrir, et vous l'abandonnerez dans l'agonie suprême de la douleur qui doute et qui n'a plus même la consolation de l'espoir. Combien Bossuet comprend mieux et la faiblesse de l'humanité et les bienfaits de la divine Providence ! Il ne dit pas à l'homme : Il faut te sacrifier à l'ordre universel ; mais il lui dit : Crois, espère, aime, et tu seras guéri. Crois à la Providence qui veille sur toi, espère en cet avenir de bonheur qui t'attend, aime ce Dieu juste et bon qui ne te frappe que pour t'éprouver, qui proportionne ta souffrance à tes forces, et qui te propose, comme but suprême de tes efforts, le bienfait d'une vie immortelle. Et alors, à cette âme ainsi encouragée, il peut montrer que les biens de la terre ne sont pas de vrais biens, que les maux de la terre ne sont pas de vrais maux, que la douleur épure l'âme comme le feu épure l'or, que le mal est la condition du bien, que la souffrance présente est le gage de

la félicité à venir, que le désordre apparent est un ordre caché, que l'injustice des hommes est le signe de la justice de Dieu.

Voilà comment la haute raison de Bossuet explique et justifie l'existence du mal : il nous élève au-dessus du monde pour le contempler dans son harmonie. Une vue partielle est nécessairement fausse. Celui qui ne voit pas le tout, ne peut comprendre l'utilité des parties qui le composent, et juger de la beauté de l'ouvrage ; ce qui nous paraît un défaut dans un endroit particulier est souvent un ornement par rapport au dessein général ; pour rectifier notre vue, il suffirait de l'élargir. Fénelon suppose que nous avons devant les yeux des caractères d'une grandeur immense : chaque caractère regardé de près occuperait toute la vue d'un homme, il ne pourrait en apercevoir qu'un seul à la fois, et il ne pourrait lire, c'est-à-dire assembler les lettres, et découvrir le sens de tous ces caractères rassemblés. Il en est de même, ajoute Fénelon, des grands traits que la Providence forme dans la conduite du monde entier pendant la longue suite des siècles. Il n'y a que le tout qui soit intelligible et le tout est trop vaste pour être vu de près. (1) Bossuet aussi nous représente, par une image frappante, la vue du monde comme la vue d'un tableau qu'il faut considérer d'un certain point, si l'on veut en juger toute la beauté. « Quand je considère en moi-même, dit Bossuet, la disposition des choses humaines confuse, inégale, irrégulière, je la

(1) Fénelon, *De l'Exist. de Dieu*. 1re part. chap. III. nº 88.

compare souvent à certains tableaux que l'on montre assez ordinairement dans les bibliothèques des curieux comme un jeu de la perspective. La première vue ne vous montre que des traits informes et un mélange confus de couleurs, qui semble être ou l'essai de quelque apprenti, ou le jeu de quelque enfant, plutôt que l'ouvrage d'une main savante. Mais aussitôt que celui qui sait le secret vous le fait regarder par un certain endroit, aussitôt toutes les lignes inégales venant à se ramasser d'une certaine façon dans votre vue, toute la confusion se démêle, et vous voyez paraître un visage avec ses linéaments et ses proportions, où il n'y avait auparavant aucune apparence de forme humaine. » (1) Nous connaissons maintenant ce point d'où nous devons abaisser nos regards sur le monde pour contempler son harmonieuse beauté. Bossuet nous l'a montré : il nous a fait voir au-delà des ombres de la vie présente cet horizon lointain où se lève pur et radieux le jour de la vie éternelle; il nous a transportés avec lui sur les hauteurs de la céleste cité; et, comme le voyageur qui s'élève sur une haute montagne, voit s'effacer peu à peu les inégalités du terrain qui offusquaient ses regards, nous avons vu les inégalités de la vie se rectifier, le désordre faire place à l'ordre, la confusion à l'art, et le hasard à la sagesse de la Providence.

Il est toutefois une difficulté dont Bossuet ne nous a pas donné encore la solution, et à laquelle il importe cependant de répondre pour justifier pleinement la Providence. Les arguments que nous avons trouvés dans Bos-

(1) Bossuet. 1er *Serm. pour le jeudi de la* 2me *Sem de Car.* t. v. p. 575.

suet peuvent bien absoudre la sagesse et la justice de Dieu, mais non pas sa bonté. La sagesse divine est justifiée par la conception de cet ordre universel auquel concourent toutes les parties du monde, quelque défectueuses qu'elles puissent nous paraître dans les détails. La justice de Dieu est justifiée par le double caractère de la souffrance qui est ou la punition infligée au méchant, ou l'épreuve salutaire proposée au juste pour l'obtention d'un bonheur éternel. Mais la bonté de Dieu demeure toujours en question : car enfin, si parmi les hommes appelés à l'existence, il en est un seul assez malheureux pour abuser de la liberté dont le Créateur lui a fait don, pour souiller par le crime cette vie qu'il n'a pu ni demander, quand il ne l'avait pas, ni refuser, quand il l'a reçue, et pour mériter par les iniquités de sa vie mortelle une vie immortelle de remords et de châtiments ; si Dieu le savait en vertu de sa prescience infaillible, et si cependant il lui a donné l'être, comment mettre à sa charge la création de l'univers? La raison est troublée tout d'abord par cette objection redoutable, elle déclare que les peines éternelles sont inconciliables avec la bonté de Dieu, et elle aime mieux supposer qu'après un temps plus ou moins long et après un châtiment proportionné à ses fautes, tout homme doit être admis à jouir de la vue de Dieu et de l'éternelle béatitude. Alors on reprend, en le modifiant, le rêve de la métempsychose ; et l'on prétend que l'homme doit être soumis à des épreuves successives, et que Dieu le rapproche de lui par des perfectionnements gradués, jusqu'à ce qu'il soit digne d'entrer dans la cité divine. Faut-il ajouter que, pour rendre

cette hypothèse plus séduisante encore, l'imagination des poètes a peuplé les planètes d'êtres humains, et en a fait le séjour des âmes soumises à de nouvelles épreuves comme à une sorte de purification, avant d'être admises aux célestes demeures.

Le point de départ de toutes ces opinions, frivoles ou sérieuses, c'est que la déchéance éternelle des âmes coupables est un dogme inadmissible aux yeux de la raison. Or, nous croyons qu'il est possible de démontrer, avec les seules données de la raison, la nécessité d'un châtiment éternel pour l'homme qui sort de l'épreuve de cette vie, sans avoir subi l'expiation volontaire de ses fautes. Bossuet a tenté cette démonstration dans un de ses sermons dont il ne nous reste malheureusement que quelques fragments. « Pour comprendre solidement, dit Bossuet, combien est grande la colère de Dieu contre les pécheurs qui ne l'apaisent pas par la pénitence, il faut supposer deux principes dont la vérité est indubitable. Le premier principe que je suppose, c'est que plus celui qui gouverne est juste, plus les iniquités sont punies. Le second, c'est que la peine pour être juste doit être proportionnée à l'injustice qui est dans le crime. Ces principes étant connus par *la seule lumière de la raison*, il faut tirer cette conséquence que n'y ayant rien de plus juste que Dieu, rien de plus injuste que le péché, ces deux choses courant ensemble, doivent attirer sur tous les pécheurs le plus horrible de tous les supplices. » (1) Il est facile de deviner la conclusion de

(1) Bossuet. *Frag. d'un sermon sur la nécessité de la pénitence.* t. v. p. 588.

Bossuet : c'est qu'à la justice infinie de Dieu s'oppose l'injustice infinie du péché, et que par conséquent le péché mérite un supplice infini dans son étendue. C'est la conclusion formelle de Bossuet dans le passage que nous venons de citer, comme on en peut juger par cette note significative qui le termine : *L'injustice infinie. Le supplice est infini dans son étendue.* Il est facile de comprendre que l'infinité du péché est le point délicat de la question. Comment, en effet, l'homme fini dans sa nature et dans tous ses attributs peut-il produire un acte dont l'injustice soit réellement et actuellement infinie ? Il semble difficile au premier abord d'admettre une pareille proposition. Or, voici de quelle manière Bossuet entend l'infinité du péché : il admet avec le P. Lami que la grandeur du péché se mesure par l'excellence et la dignité de la personne offensée au dessus de celle qui offense, et que Dieu étant d'une excellence et d'une dignité infinie, la grandeur du péché est infinie, sinon par rapport à l'homme qui offense, du moins par rapport à Dieu qui est offensé. (1) L'infinité du péché doit appeler après elle l'infinité du supplice : mais il faut bien comprendre avec Bossuet en quoi consiste ce supplice infini. « La difformité du péché, dit-il, se tire de deux endroits : l'une du côté de Dieu, dont elle nous prive ; l'autre du côté de son objet, qu'on appelle spécificatif et de la manière de s'y porter. C'est dans le premier égard qu'il est infini ; et à cet égard aussi il est puni infiniment : car l'auteur a mis l'infinité du péché dans son

(1) *Démonst.* du P. Lami. prop. 5. — *Sentiment* de Bossuet sur la Démonstration. t. XVII. p. 212. sq.

infini néant. Le pécheur sera donc de ce côté puni infiniment, si on le laisse dans ce néant infini, et qu'on le prive éternellement et nécessairement de Dieu, dont il s'est privé volontairement. Mais du côté de l'objet spécificatif, et de la manière de s'y porter, il n'est point vrai que le péché ait une difformité infinie, autrement tous les péchés seraient égaux ; et il n'est point vrai par conséquent que Dieu doive le punir infiniment à cet égard, autrement Dieu serait injuste en punissant le péché également. » (1) Le supplice infini dans son étendue ou le supplice éternel est donc la perte d'un bien infini auquel le pécheur a renoncé volontairement, c'est la privation éternelle de Dieu ; et l'on ne voit pas comment cette privation, si douloureuse qu'elle puisse être pour le réprouvé, est contraire aux lois de l'éternelle justice, et incompatible avec la souveraine bonté de Dieu. — Non-seulement le pécheur a renoncé volontairement à la possession de Dieu et s'est condamné lui-même à la privation éternelle de Dieu, mais encore, comme le dit Bossuet d'après saint Grégoire, il a résolu dans son cœur de pécher éternellement. (2) Bossuet exprime la même idée dans une lettre écrite en latin et adressée collectivement au pape Innocent XII par Bossuet et plusieurs autres prélats français au sujet d'un livre relatif à la prédestination, et dans cette lettre le dogme de l'éternité des peines est

(1) Bossuet. Ibid. t. XVII. p. 228.

(2) Id. *Pensées chrétiennes et morales.* art. IX. t. VII. p. 99. et Serm. pour le 1er Dim. ap. la Pentecôte. 1er point. t. VI. p. 454.

soutenu avec une rare précision et une singulière énergie. (1)

De plus, nous trouvons dans divers écrits de Bossuet le germe d'une autre démonstration qui nous paraît beaucoup plus solide, et qui établit péremptoirement à nos yeux non seulement la vérité, mais encore la nécessité du dogme en question. Dieu, dit Bossuet, a gravé dans l'âme du pécheur une loi éternelle ; c'est cette loi qui nous accuse, c'est la conscience. En cette vie le sentiment n'en est pas bien vif, parce que nous l'étouffons par nos crimes, parce que notre âme est comme endormie et charmée par les faux plaisirs de la terre. Et cependant sa force paraît en ce que nous ne pouvons la faire taire. Mais en l'autre vie elle agira non plus seulement com me un accusateur, mais comme un juge ; (2) elle portera avec elle sa sanction, elle deviendra l'arrêt du coupable, elle sera l'instrument de son supplice, et ce supplice n'aura pas de fin. Car l'immortalité, c'est l'immortalité de la conscience, et l'immortalité d'une conscience coupable c'est l'immortalité du remord, c'est l'éternité du supplice. Sans doute le souvenir de la faute commise peut devenir moins amer, il peut même avoir une sorte de douceur, lorsque la faute a été suivie du repentir, et qu'elle est effacée par l'expiation. De là cette belle parole de Platon que, quand on a

(1) Bossuet. *Epist.* CCI. *Ad Innocentium* XII. « Inest cuicumque mortali peccato quædam concupiscentiæ æternitas, atque, ut ita dicam, immensitas, cui profecto Deum tota sua infinitate atque æternitate ac sanctitate adversari necesse sit. » t. XVII. p. 358. — Conf. *Mémoire sur la biblioth. eccl. de Dupin.* sur l'éternité des peines. t. XIII. p. 646.

(2) Id. *Fragm. d'un sermon sur la pénit.* t. V. p. 189.

commis une faute, il vaut mieux être puni qu'échapper à la punition. (1) De là aussi la parabole de l'enfant prodigue qui reçoit plus de caresses que son frère resté sage et fidèle au toît paternel. De là encore cette parole du Sauveur : il vous sera beaucoup pardonné parce que vous avez beaucoup péché. Telle est, en effet, la vertu sublime de l'expiation qu'elle relève l'homme tombé, qu'elle le rétablit dans le rang qu'il avait perdu par sa faute, et qu'elle le place même au-dessus de ceux qui n'ont pas failli, aux yeux de la miséricorde divine. Mais si le coupable n'a pas subi cette expiation salutaire, s'il ne s'est pas soumis volontairement à la loi de l'éternelle justice, s'il n'a pas réparé sa faute, autant qu'il était en lui, par le repentir, par la ferme volonté de revenir au bien, par la pratique de la vertu, oh! alors malheur à lui! le souvenir de sa faute le suivra partout, l'aiguillon de la conscience vengeresse le tourmentera sans relâche, il sera la proie de *ce ver intérieur*, comme parle Bossuet avec l'Ecriture, (2) de ce ver qui ne meurt jamais, dont le venin ne s'épuise point, dont la morsure est infatigable. *Exsurgit ille ultricis conscientiæ stimulus, ille vermis interior qui teste Christo non moritur, cujus adeo immortale virus, morsus indefessus.* (3) Et ne croyez pas que Bossuet parle ici du remord qui suit le coupable pendant le cours de sa vie mortelle : non, il ne s'agit pas du temps, il s'agit de l'éternité, et Bossuet nous dit quelque part, dans son langage

(1) Platon. *Gorgias*. trad. Cousin. t. XII. p. 257. sq.
(2) Saint Marc. IX. 43.
(3) Bossuet. *Epist. CCI.* déjà citée. t. XVII. p. 358.

énergique, et avec une de ces figures hardies qui lui sont familières, que « la cognée qui nous frappe, c'est le péché même, puisqu'il sera dans l'éternité le principal instrument de notre supplice. » (1) C'est ainsi que notre crime devient notre châtiment, et, par une inévitable nécessité, notre châtiment éternel. Saint Augustin l'a dit dans une remarquable antithèse : *quæ sunt delectamenta homini peccanti, fiunt irritamenta domino punienti.* (2) Bossuet traduisant ce passage librement, suivant sa coutume, nous dit que « les satisfactions que l'homme pécheur goûte dans les objets de ses passions, deviennent dans la main du Dieu vengeur un aiguillon qui ne cessera de les tourmenter. » (3) — Mais ce ne sera pas pour toujours : ne pourrons-nous pas encore faire pénitence et nous soumettre enfin à la loi divine? — Non, répond Bossuet, vous vous flattez en vain : il n'y aura plus de temps ; tout est désormais éternel, le supplice comme la récompense. » (4) Et, en effet, que signifie l'épreuve de cette vie si elle n'est pas définitive, si elle doit être suivie d'une autre épreuve? La première alors n'est rien, la seconde est tout; dans celle-là l'homme peut commettre impunément tous les crimes, dans celle-ci il aura le temps de se repentir, d'expier ses fautes, de reconquérir sa pureté primitive, et de mériter l'éternel bonheur réservé aux justes. Dès lors ici-bas plus de frein au vice, plus d'encou-

(1) Bossuet. *Serm. pour le 3me Dim. de l'Avent.* 1er point. t. v. p. 173. — Conf. *Traité de la Concupisc.* chap. xi. sub. fin. t. iv. p. 551.

(2) Saint Augustin *Enarrat. in Ps. VII.* no 16. t. iv. col. 37.

(3) Bossuet. *Pensées chrét. et mor.* art. ix. t vii. p. 99.

(4) Id Ibid. t. vii. p 98.

ragement à la vertu. L'égoïsme, avec le cortège hideux des passions qui marchent à sa suite, fait irruption dans la société, et y efface jusqu'aux dernières traces de l'amitié, du désintéressement, de la charité. L'homme ne croit plus à rien qu'à soi, il ne songe plus à rien qu'au plaisir, et si parfois quelque instinct vertueux, si quelque noble sentiment se réveille en lui, il l'étouffe aussitôt en se disant : jouissons du présent ; il sera temps plus tard de songer à l'avenir et de nous amender. — Mais la mort est proche ; mais demain, aujourd'hui peut-être, elle va te saisir. — Qu'importe ? N'y a-t-il pas une autre vie après celle-ci, après cette épreuve une épreuve nouvelle, et n'aurai-je pas toujours le temps de me repentir ? — Ce n'est pas tout : transportons-nous par l'imagination dans cette seconde vie d'épreuve : est-ce la dernière épreuve ? Si oui, le châtiment de la créature coupable sera donc prononcé cette fois sans rémission, et nous voilà retombés dans les peines éternelles. Si non, il y aura donc une troisième épreuve, et après celle-là, une autre encore, et toujours une épreuve nouvelle, tant qu'il y aura une créature rebelle à la loi du Créateur. Mais jusques à quand la patience de Dieu supportera-t-elle que les impies tiennent en échec sa volonté toute-puissante ? Jusques à quand la miséricorde divine attendra-t-elle la conversion du pécheur endurci et obstiné ? Quand donc sera prononcé le terrible châtiment, sanction dernière et irrévocable de l'éternelle justice ? On voit dans quel abîme de contradictions et d'absurdités on se jette volontairement, quand on n'admet pas l'épreuve de la vie présente comme une épreuve décisive, irrévocable, sans appel. Si la vie, sans

le dogme de l'épreuve, est une énigme incompréhensible, l'épreuve sans le dogme de l'éternité des peines, est une absurdité et un non-sens.

Que s'il nous reste encore quelque difficulté, sachons humilier notre raison devant la sagesse profonde du Créateur, et ne cherchons pas à pénétrer le mystère de ses éternels conseils. Quoi! nous voudrions nous mettre à la place de Dieu, et juger après lui l'œuvre de la création! Quel orgueil! ou plutôt quelle folie! La sagesse de Dieu est infinie, nos vues sont courtes et bornées : ne sommes-nous pas exposés à vouloir enfermer Dieu dans les limites étroites de notre imperfection? A dire que l'ordre n'est pas là où nous ne le voyons pas, et que là où s'arrête notre intelligence, s'est arrêtée la toute-puissance de Dieu? Plusieurs ont osé proférer ce blasphème : ils ont mieux aimé condamner la sagesse divine qu'avouer leur ignorance. Insensés, qui, ne sachant pas contenir la fougue de leur esprit, vont se briser follement contre un obstacle invincible! Ce n'est pas ainsi que l'homme sage raisonne : il ne part pas de l'étude si multiple, si complexe, si laborieuse du monde pour remonter à Dieu et lui demander compte de son œuvre ; mais il part de l'étude de Dieu et de sa nature parfaite pour redescendre dans le monde et y chercher les traces de la sagesse divine. Il ne fouille pas dans les secrets honteux de la vie humaine pour y trouver un motif d'accuser la Providence ; mais plein de foi dans la sagesse du Créateur, il n'accuse que l'homme des fautes et des misères de l'homme, convaincu d'ailleurs que tout dans le monde, le mal comme le bien, entre dans l'ordre

incompréhensible de la Providence. Il croit que tout ce que Dieu fait et tout ce qu'il permet, c'est par sagesse et par raison qu'il le fait et qu'il le permet. En un mot, il croit à la sagesse parfaite de Dieu, et à la lumière de cette grande vérité, il cherche à comprendre le monde. Ainsi fait Bossuet : la vue du mal ne le trouble pas ; car il est assuré que, si Dieu le permet, c'est pour le faire servir à l'accomplissement de ses desseins immuables. Et il ne reculera pas devant l'expression la plus hardie de cette vérité : il osera nous dire avec une confiance absolue et une parfaite sérénité qu'il faut que le mal se tourne en bien et concoure en sa manière à l'ordre du monde, que Dieu ordonne les ténèbres aussi bien que la lumière, que l'ordre règne jusque dans les ruines du péché. (1) Telle est aussi la doctrine de saint Augustin dont Bossuet invoque l'autorité. « C'est ici, dit-il, qu'il nous faut entendre avec le grand saint Augustin, que Dieu préside même aux mauvais conseils ; il les bride, il les pousse, il lâche la main, il les tient domptés et captifs ; et malgré les mauvaises intentions, il les conduit à ses fins cachées : sans cela Dieu tout-puissant et tout bon ne permettrait pas tant de péchés. Il ordonne les ténèbres aussi bien que la lumière : c'est-à-dire qu'il rapporte aux desseins secrets de la Providence, non moins les complots criminels que les actions vertueuses ; et quelque effort que les méchants fassent pour se retirer de lui, ils retom-

(1) Bossuet. 2me *Sermon pour le vend. saint.* 2me point. t. VI. p. 162. — Conf. saint Augustin. *De libero arbitrio.* III. X. no 29. « Non deserit ordinandas ruinas peccantium. »

bent d'un autre côté dans l'ordre de sa providence et de sa sagesse. » (1) Ainsi, Dieu est justifié par avance et, quoiqu'il fasse, tout est réglé par cette immuable sagesse qui ne saurait faillir. La Providence ne permet pas que la créature porte atteinte à l'ordre, même dans ses plus grands écarts et dans ses plus grands crimes. « Le péché que Dieu permet ne le souille point, parce que lui seul il en peut tirer un bien infini et plus grand que la malice de tous les péchés ensemble. » (2) Si nous sommes convaincus de cette vérité profonde, nous ne chercherons pas à pénétrer le mystère de la divine sagesse, et nous inclinant humblement devant l'incompréhensibilité de Dieu, nous nous contenterons d'adorer cette Providence dont nous tenterions en vain de comprendre les secrets. Tel est le dernier conseil de Bossuet; écoutons ses sages paroles et gravons-les dans notre mémoire. « Je ne veux pas dire que nous pensions pouvoir comprendre la Divinité. Il y a peu d'hommes assez insensés pour avoir une telle audace. Mais celui que nous confessons être inconcevable dans sa nature, nous ne laissons pas toutefois de le vouloir comprendre dans ses pensées et dans les desseins de sa sagesse. Quelques-uns ont osé reprendre l'ordre du monde et de la nature. Plusieurs se veulent faire conseillers de Dieu, du moins en ce qui regarde les choses humaines; mais tous, presque sans exception, lui demandent raison pour eux-mêmes, et veulent comprendre ses desseins en ce qui les touche. Les hommes

(1) Bossuet. 4me *Sermon pour le vend. saint.* 2me point. t. VI. p. 200.
(2) Id. 1re *Sem.* 11me *Elévat.* t. III. p. 420.

se sont formé une certaine idole de fortune que nous accusons tous de nous être injuste, et sous le nom de la fortune c'est la sagesse divine dont nous accusons les conseils, parce que nous ne pouvons pas en savoir le fond. Nous voulons qu'elle se mesure à nos intérêts et qu'elle se renferme dans nos pensées. Faible et petite partie du grand ouvrage, nous prétendons qu'il nous détache du dessein total pour nous traiter à notre mode, au gré de nos fantaisies, comme si cette profonde sagesse composait ses desseins par pièces à la manière des hommes; et nous ne concevons pas que si Dieu n'est pas comme nous, il ne pense pas non plus comme nous, il ne résout pas comme nous, il n'agit pas comme nous; tellement que ce qui répugne à notre raison s'accorde nécessairement à une raison plus haute que nous devons adorer et non tenter vainement de la comprendre. » (1) Oui, adorons-la cette Providence incompréhensible : c'est là le salut de tous les hommes, du philosophe comme du pauvre d'esprit, du savant comme de l'ignorant. Humilions la faiblesse de notre intelligence devant celui qui est toute science, toute sagesse, toute perfection, et répétons avec saint Paul : « O profondeur de la science et de la sagesse de Dieu ! Que vos jugements sont incompréhensibles ! Que vos voies sont impénétrables ! » (2) Parler ainsi, ce n'est

(1) Bossuet. *Serm. pour le vendredi de la* 3me *Sem. de Car.* 1er point. t. v. p. 649.

(2) Saint Paul. *Rom.* XI. 33. — Voyez Bossuet. *Médit. sur l'Evang. La Cène.* 1re part. XCIIe jour. t. iv. p. 414. — *Lettre VIII. à la sœur Cornuau.* 3 février 1688. t xvii. p. 584. — 1er *Serm. pour le Dim. de la Quinquaj.* 1er point. t v p 368.

pas renoncer à la raison comme le remarque Leibnitz; (1) c'est au contraire faire usage de la raison : car c'est elle qui nous apprend cette immensité de Dieu dont parle l'apôtre. Pascal a dit excellemment : « *La dernière démarche de la raison est de connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent.* » (2) Bossuet n'eût certainement pas désavoué cette règle de logique qu'il suit fidèlement dans l'étude de Dieu et surtout dans l'étude des conduites secrètes de la Providence.

(1) Leibnitz. *Théod.* 2me partie. XIX. no 134. Edit. Jacq. p. 151.
(2) Pascal. *Pensées.* Edit. Havet. p. 184.

CONCLUSION.

« Bossuet semble avoir atteint et posé les bornes de l'entendement humain ; et semblable à ces voyageurs audacieux, qui parvenus aux limites de la terre, se sont arrêtés à la vue d'un abîme sans bornes, il a vu et dit tout ce qu'il est donné aux hommes, voyageurs aussi sur la terre, de voir et d'entendre. »

(*Hist. de Bossuet* par le card. de Bausset. liv. IV. n. 13. t. XX. p. 156.

Nous sommes arrivés au terme de ce travail : il ne nous reste plus qu'à rappeler les principaux traits de la théodicée de Bossuet afin de la considérer dans son ensemble et d'en juger toute la grandeur ; nous indiquerons ensuite les sources auxquelles Bossuet a puisé, soit dans les lettres sacrées, soit dans la littérature profane ; enfin nous terminerons en disant ce que la science contemporaine doit rejeter ou conserver de la doctrine de Bossuet sur Dieu, sur ses attributs et ses rapports avec le monde.

Bossuet s'élève de la connaissance de l'homme à la connaissance de Dieu, méthode sûre et féconde, que la nature même nous enseigne, et dont la science confirme

l'importance et l'utilité. L'étude de l'homme physique, abrégé du monde physique, petit monde dans le grand monde, lui révèle non moins que ce dernier l'art merveilleux et la profonde sagesse qui a présidé à sa formation. L'étude de l'homme moral lui révèle Dieu, objet suprême de la connaissance et de l'amour, Dieu, l'être infini, en qui sont réalisées toutes les perfections que nous concevons, l'être absolu qui est par lui-même et qui est la raison de tout ce qui est, Dieu auteur et créateur de l'univers. Ce Dieu vers lequel toutes nos facultés nous portent naturellement, est un objet de foi et non de démonstration : nous l'atteignons par intuition et non par raisonnement. L'athée est un homme dont la raison est troublée par les sophismes ou dont le cœur est vicié par les passions ; rendez-lui l'usage légitime et normal de ses facultés, dissipez les nuages qui obscurcissent sa raison, étouffez les passions qui grondent dans son cœur : vous le ramènerez à la vérité et à Dieu.

L'être infini ne peut être compris par un être fini : Dieu est donc incompréhensible, et son essence échappe à toutes les recherches de notre intelligence. Il est possible, toutefois, de déterminer sa nature par divers attributs qui tous sont des formes diverses de la perfection et que nous concevons avec l'idée même de l'être parfait. Ainsi la nature de Dieu nous est connue, comme son existence, par intuition et non par raisonnement. A la vue de l'imparfait, le parfait se révèle à nous spontanément, immédiatement ; l'imparfait suppose le parfait, le changement suppose un être immuable, l'intelligence bornée de l'homme suppose une sagesse parfaite : tous les attributs

de Dieu naissent dans notre esprit du contraste de la perfection et de l'imperfection, les attributs métaphysiques aussi bien que les attributs moraux.

Enfin ce Dieu tout-puissant crée le monde de rien, il le crée avec une liberté parfaite et par le seul effet de sa bonté, il le place dans le temps et dans l'espace, et du centre de son éternité et de son immensité il développe tout l'ordre de la création. Ce Dieu souverainement sage veille sur l'œuvre de ses mains avec une tendre sollicitude, il étend sa Providence sur le monde physique et sur le monde moral, il gouverne l'univers dans les détails comme dans l'ensemble, par des volontés particulières comme par des lois générales; il conduit notre liberté sans la détruire, il réduit le désordre à l'ordre, et fait servir le mal lui-même à l'accomplissement de ses desseins éternels, aussi incompréhensible dans ses voies qu'il est incompréhensible dans sa nature.

Telle est la grande idée que Bossuet nous donne de la Divinité. Pénétré d'un profond respect, et, comme il le dit lui-même d'un *étonnement religieux* (1) devant la majesté du Créateur, Bossuet ne se permet jamais de l'amoindrir, quelque difficulté qu'il rencontre ensuite pour expliquer les rapports de Dieu avec le monde. Il ne craint pas d'avouer l'incompréhensibilité de Dieu, il ne craint pas d'exalter sa sagesse en face des désordres de l'univers, sa bonté en face des souffrances de la créature, sa puissance en face de notre imperfection. En un mot, Bos-

(1) Bossuet. *Fragments sur les myst. de la sainte enfance de N. S.* t. v. p. 245.

suet ne perd pas de vue un seul instant la souveraine perfection de Dieu, et c'est là l'origine de cette sûreté et de cette profondeur avec laquelle il résout les plus grands problèmes de la théodicée.

Le style de Bossuet s'élève avec sa pensée jusqu'à une hauteur vraiment extraordinaire dans tous les ouvrages où il parle de Dieu, mais surtout dans les *Sermons* et dans les *Élévations sur les Mystères* où Bossuet revêt la métaphysique la plus profonde des formes les plus vives de l'éloquence. Nul écrivain n'a jamais su communiquer à un aussi haut degré cette terreur religieuse qui gagne insensiblement l'âme du lecteur. (1) La Divinité est dans ses discours, comme dans l'univers, gouvernant tout, conduisant tout, ordonnant tout. On sent que Dieu lui-même inspire cette éloquence sublime, et l'on reste frappé de respect et d'admiration devant cette parole qui puise dans une ardente conviction sa puissance invincible et son incomparable majesté. Bossuet a suivi sans réflexion, et seulement par l'instinct du génie, les immortels préceptes de la rhétorique de Platon, de Cicéron, de saint Augustin, de Fénelon. On peut dire de lui ce que lui-même disait du P. Bourgoing : « Il faisait régner dans ses sermons la vérité et la sagesse. L'éloquence suivait comme la servante, non recherchée avec soin, mais attirée par les choses mêmes. Ainsi son discours se répandait à la manière d'un torrent, et s'il trouvait en son che-

(1) Bossuet, parlant du saint nom de Dieu, dit qu'on ne doit jamais le prononcer sans tremblement. *Serm. pour le* 3me *Dim. de l'Avent.* 1er point. t. v. p. 172.

min les fleurs de l'élocution, il les entraînait plutôt après lui par sa propre impétuosité qu'il ne les cueillait avec joie pour se parer d'un tel ornement. » (1)

A quelles sources Bossuet a-t-il puisé les principes de sa philosophie? Bossuet est l'élève de Nicolas Cornet, grand-maître du collége de Navarre, et il nous apprend lui-même dans l'oraison funèbre de ce maître vénéré, prononcée en 1663, que *le P. Cornet connaissait parfaitement les confins et les bornes de toutes les opinions de l'Ecole, et qu'il avait surtout une grande connaissance de la doctrine de saint Augustin et de celle de saint Thomas.* Le P. Cornet transmit à son élève son admiration pour ces deux grands docteurs; mais c'est surtout le premier qui captiva Bossuet. M. de Bausset nous apprend en effet que Bossuet avait fait une étude assidue de saint Augustin, qu'il en avait plusieurs éditions à Paris et à Meaux, couvertes de notes de sa main, et qu'il en avait fait un si grand nombre d'extraits *qu'il avait mis*, pour ainsi dire, *en morceaux saint Augustin tout entier.* (2) Nous ne citerons pas tous les traits que rapporte M. de Bausset et qui témoignent de l'admiration de Bossuet pour cet illustre maître : il suffit de prendre en main les œuvres de Bossuet et de voir combien de fois et avec quelle complaisance il cite et commente saint Augustin. Nous nous sommes attachés, dans la suite de ce travail, à indiquer tous les rapprochements que nous avons jugés

(1) Id. *Oraison funèbre du P. Bourgoing.* t. v. p. 781. — Saint Augustin a développé la même idée dans des termes analogues. *De doct. Christ.* iv. 42.

(2) *Hist. de Bossuet*, par le card. de Bausset. liv. i. nº 32. t. xx. p. 38.

dignes d'être notés; nous n'avons donc pas à revenir sur cette étude de détails; il suffira de rappeler ici les grandes questions dans lesquelles Bossuet s'est inspiré du savant évêque d'Hippone.

C'est à saint Augustin que Bossuet a emprunté la théorie platonicienne des idées, et nous avons vu que Bossuet, dans cette question, se montre avec raison le disciple fidèle de saint Augustin, contrairement à Malebranche et à Fénelon : c'est là un des emprunts les plus importants que Bossuet ait faits à saint Augustin. Toutefois, nous citerons encore parmi les questions où il suit plus particulièrement la doctrine de son illustre devancier, la démonstration de l'existence de Dieu, l'étude des attributs de l'éternité et de l'immensité, l'analyse des conditions de la création et des caractères de la divine Providence. Initié par saint Augustin à la doctrine de Platon, Bossuet eut sans doute le désir de recourir à l'original. Pourquoi celui qui savait admirer la *sublimité d'Homère* (1) n'aurait-il pas goûté aussi les grâces divines du génie de Platon? Bossuet, qui n'aime pas à citer les philosophes païens, cite souvent Platon dans le traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, dans la *Logique* et dans d'autres écrits encore, il lui donne plusieurs fois le surnom de *divin* ; il paraît familier non-seulement avec la théorie des idées, mais encore avec celle de la préexistence des âmes et de la réminiscence. Aussi est-il peu croyable qu'il ne parle jamais de Platon que sur la foi de saint Augustin.

Saint Thomas ne paraît pas avoir exercé une moindre

(1) *Hist. de Bossuet* par le card. de Bausset. liv. I. nº 8. t. XX. p. 8.

influence sur Bossuet que saint Augustin ? Bossuet le cite, il est vrai, beaucoup moins que ce dernier : et en effet, *l'ange de l'école* dont la doctrine est d'ailleurs si sûre, brille plus par la force de sa dialectique que par l'élégance de son langage, et sous ce rapport il était loin d'offrir à Bossuet un modèle aussi achevé que l'éloquent évêque d'Hippone. Toutefois, on ne peut douter que Bossuet n'ait puisé une connaissance exacte et profonde de la doctrine de saint Thomas dans l'enseignement du P. Cornet et dans l'étude directe de la *Somme* qui était alors, comme elle est encore aujourd'hui, le manuel de tous les théologiens. L'influence de saint Thomas sur Bossuet se révèle surtout dans la préférence que Bossuet accorde à la *prémotion physique* sur tous les autres systèmes imaginés pour concilier le libre arbitre de l'homme avec l'action toute-puissante de Dieu sur les créatures, et en général dans la dépendance étroite où Bossuet place l'homme à l'égard de Dieu ; elle se fait reconnaître aussi dans une foule de questions où Bossuet suit la doctrine de saint Thomas, et où il reproduit quelquefois même ses expressions, quoiqu'il ne le cite pas. Nous avons fait quelques-uns des rapprochements qui nous ont paru les plus remarquables et où l'imitation était le plus facile à surprendre ; quant aux nombreux passages dans lesquels Bossuet, suivant la tradition constante de l'Eglise, se rencontre forcément avec saint Thomas qui a traité méthodiquement de toutes les questions théologiques, nous avons dû nous abstenir d'une comparaison fatigante et inutile.

Comme saint Augustin a initié Bossuet à la doctrine de Platon, de même saint Thomas l'a initié à la doctrine

d'Aristote. Un des emprunts les plus remarquables que Bossuet ait fait à la doctrine d'Aristote par l'intermédiaire de saint Thomas, concerne la théorie de l'identité en Dieu de l'intelligence et de l'intelligible. Cette théorie profonde qui aboutit, comme la théorie des idées, à identifier Dieu et la vérité, a merveilleusement servi à Bossuet pour établir la preuve de l'existence de Dieu fondée sur la nature des vérités éternelles. C'est ainsi que ce grand esprit concilie Platon et Aristote dans l'intérêt de l'immortelle vérité. Nous croyons, d'ailleurs, que Bossuet ne s'est pas contenté de connaître la doctrine péripatéticienne à travers saint Thomas, et que, pour Aristote comme pour Platon, il a dû recourir à l'original. Nous n'en voulons d'autre preuve que l'exactitude remarquable avec laquelle il reproduit certaines pensées d'Aristote qu'il cite souvent et dont il dit, comme de Platon, qu'il *a parlé divinement*. (1)

Voilà Bossuet familiarisé avec la philosophie de Platon et d'Aristote : il ne tardera pas à être initié aussi à celle de Descartes. Bossuet était entré au collége de Navarre pour y faire sa philosophie. Il y avait déjà cinq ans que le *Discours de la Méthode* avait paru, les *Méditations* venaient d'être publiées, et la philosophie de Descartes commençait à pénétrer dans l'enseignement. Toutefois, rien ne nous autorise à croire que le cartésianisme se fût introduit déjà au collége de Navarre et surtout dans l'enseignement du P. Cornet. Mais Bossuet, dont l'esprit curieux était avide de connaissances, ne pouvait rester

(1) Bossuet. *De la Connaissance de Dieu*. chap. 1er art. 17. t. IX. p. 565.

longtemps étranger à la philosophie nouvelle qui faisait dès sa naissance des progrès si rapides, et que ses adversaires ne contribuaient pas moins à répandre que ses adhérents. L'abbé Ledieu, le secrétaire et le confident de Bossuet dans ses dernières années, nous apprend qu'il mettait *le traité* (sic) *De la Méthode de Descartes au-dessus de tous les ouvrages de ce célèbre philosophe et de tous ceux de son siècle.* (1) M. de Bausset nous apprend que pendant son séjour à Versailles, Bossuet avait formé autour de lui une petite société d'élite où s'agitaient les plus graves questions de la théologie et de la philosophie. (2) L'allée du parc de Versailles qui fut témoin de ces doctes entretiens, et qu'à la Cour on appelait l'*allée des philosophes*, dût entendre plus d'une discussion touchant les doctrines de Descartes. C'étaient, en effet, les cartésiens qui dominaient dans ces réunions : on y voyait l'abbé Fleury, Fénelon, La Bruyère, Pellisson, Cordemoy. Bossuet était d'ailleurs en relation quotidienne avec Huet, son collaborateur dans l'éducation du dauphin. Or, l'évêque d'Avranches n'avait pas encore abjuré le cartésianisme. (*La censure de la philosophie cartésienne* parut dix-neuf ans plus tard en 1689). Bossuet ne pouvait donc se soustraire à l'influence qu'exerçait le cartésianisme sur les esprits les plus distingués de l'époque : Il y avait d'ailleurs dans le caractère de la nouvelle philosophie quelque chose qui devait plaire à Bossuet. Le respect constant et inviolable de Descartes pour les vérités de

(1) *Hist. de Bossuet* par le Card. de Bausset. liv. IV. nº 17. note. t. XX. p. 170

(2) Id. Ibid liv V. nº 2 t. XX. p 204.

la religion, sa réserve et ses précautions que Bossuet juge même *excessives* ,(1) devaient déjà concilier à Descartes les sympathies du défenseur ardent et convaincu de la tradition catholique. En outre, l'esprit du cartésianisme s'accordait merveilleusement avec les idées que Bossuet avait puisées dans le commerce de saint Augustin et de saint Thomas : il retrouvait dans Descartes cette grande idée de Dieu qu'il avait déjà appris à placer si haut au-dessus de toutes les idées des sens et de l'expérience , et il devait estimer , même dans ses excès , une doctrine qui exaltait l'action souveraine de Dieu sur le monde jusqu'à compromettre l'individualité des créatures. Il y a, en effet, dans la philosophie cartésienne un esprit éminemment religieux , une foi sincère en la toute-puissance divine, un sentiment profond , quoique exagéré , de la dépendance des êtres créés. C'étaient là des titres sérieux à l'estime de Bossuet ; aussi Descartes a-t-il exercé une grande influence sur l'éducation philosophique de Bossuet. Cette influence se remarque spécialement dans l'adoption par Bossuet de la méthode psychologique , contrairement à l'usage de l'Ecole qui plaçait dans la métaphysique l'étude de Dieu avant celle de l'âme humaine ; dans l'analyse de l'idée de l'être infini ou de l'être parfait qui sert de base à la démonstration de l'existence de Dieu , et à la détermination de ses attributs ; enfin dans l'étude des rapports de Dieu avec le monde , où Bossuet adopte les principes de Descartes sur la dépendance absolue des créatures à

(1) Bossuet. *Lettre* 253. A M. Pastel. 24 mars 1701. t XVII p. 474.

l'égard de Dieu, et les exagère encore par la doctrine de la prémotion physique empruntée aux thomistes.

Toutefois, Bossuet évite avec le plus grand soin de nommer Descartes dans ses traités; si son nom y paraît une seule fois, c'est à propos d'une question secondaire, celle de l'âme des bêtes : et ici l'opinion de Descartes avait une telle célébrité, qu'il était tout-à-fait indifférent de le nommer ou de le nommer pas. Il faut remarquer, d'ailleurs,que Bossuet expose cette opinion sans la juger. Partout ailleurs Bossuet est cartésien sous les noms de David, de saint Augustin ou de saint Thomas. Ce silence à l'égard d'un philosophe que Bossuet estime et auquel il a fait plus d'un emprunt, pourrait sembler étrange et même injuste; mais il ne faut pas s'en étonner. Dès 1665, les ouvrages de Descartes avaient été mis à l'index; trois ans plus tard, au milieu même des honneurs funèbres que l'on rendait aux restes de Descartes en l'église Sainte-Geneviève-du-Mont, un ordre de la Cour survenait pour défendre de prononcer son oraison funèbre; en 1671, un ordre verbal du roi déclaré à l'Université par l'archevêque de Paris, défendait d'enseigner ou de publier les opinions nouvelles; en 1675, un nouvel arrêt du roi défendait à l'Université d'Angers d'enseigner la doctrine de Descartes qui y avait de nombreux partisans. Dans cet état de choses, Bossuet, appelé à faire l'éducation du Dauphin, pouvait-il se prononcer publiquement en faveur d'une doctrine condamnée à la fois par la congrégation de l'index et par les arrêts du roi ? C'était déjà beaucoup que de s'entourer de cartésiens à Versailles, que de retenir le cartésien Pourchot dans l'enseignement, que de

faire nommer le cartésien Cordemoy, lecteur ordinaire du Dauphin. Bossuet considérait avec raison comme un devoir de haute convenance de ne pas soutenir ouvertement une doctrine condamnée. Mais dans ses lettres particulières, il n'est pas tenu à la même réserve, et il laisse paraître ses véritables sentiments à l'égard de Descartes. Ainsi, il écrit à un disciple du P. Malebranche, *qu'il voit naître plus d'une hérésie des principes de Descartes à son avis mal entendus*, et il ajoute avec douleur que les conséquences qu'on en tire vont rendre sa philosophie *odieuse*, et faire perdre à l'église *tout le fruit qu'on en pourrait espérer pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme*. (1) Dans une lettre à Leibnitz, sur l'essence des corps, il dit qu'il prétend pouvoir démontrer que Descartes n'a point eu sur ce sujet *un autre sentiment que celui de l'école*, et *qu'en cela, comme en beaucoup d'autres choses, ses disciples ont fort embrouillé ses idées*. (2) Il fait tous ses efforts pour empêcher la publication de deux lettres inédites de Descartes touchant la Transsubstantiation, et il écrit à ce sujet à M. Pastel; il l'avertit que si les disciples de Descartes impriment ces lettres, ils donneront des *avantages* à ses ennemis, et leur fourniront une occasion de *porter atteinte à la réputation de leur maître*; il conclut qu'il y a charité à les en empêcher. (3) Enfin, un écrit de Bossuet cité dans *la préface historique et critique* des œuvres philoso-

(1) Bossuet. *Lettre* 139. *A un disciple du P. Malebranche*. 1687. t. XVII. p. 204.

(2) Id. *Lettre* 177. *A Leibnitz*. 1693. t. XVII. p. 270.

(3) Id. *Lettres* 253 *et* 254. *A M. Pastel*. 1701. t. XVII. p. 473 et 474.

phiques d'Arnauld, mais aujourd'hui perdu, contient un éloge des *Méditations* et un long extrait des *Principes de la Philosophie*. (1) Bossuet se contentait donc de ne pas afficher publiquement sa faveur pour le cartésianisme, mais il ne la cachait pas. Aussi, son opinion à ce sujet fut-elle bientôt connue. Dès 1675, dans une apologie en vers des oratoriens d'Angers, on signale d'une façon piquante la contradiction du pouvoir qui persécute le cartésianisme, tandis qu'il appelle deux cartésiens, Bossuet et l'*incomparable* Huet, à présider à l'éducation du dauphin. Bossuet avait d'ailleurs de très-vives discussions avec Huet, qui ne resta pas longtemps attaché à la philosophie de Descartes, et lorsque ce dernier lui envoya sa *Censure de la philosophie cartésienne* avec une lettre où il exprimait la crainte qu'un présent si contraire aux véritables sentiments de Bossuet ne lui fût point agréable, celui-ci ne put s'empêcher de laisser percer son dépit dans sa réponse à Huet, et il est facile de comprendre qu'il est moins offensé de se voir ranger parmi les cartésiens que de voir qu'on regarde le cartésianisme comme contraire à la foi. (2)

Tels sont les maîtres de Bossuet en philosophie. Platon et Aristote, saint Augustin et saint Thomas, enfin Descartes, c'est-à-dire les plus grands représentants de la philosophie dans l'antiquité, dans le moyen-âge et dans les temps modernes. Avec tous ces modèles, Bossuet se forme

(1) Arnauld. *Œuvres complètes*. t. XXXVIII. Préface. p. XXIII.

(2) Huet. *Comment de rebus ad eum pertinent*. liv. VI. Amstelod. 1718. in-12 p. 588.

une doctrine qui semble originale, tant elle est puissante et forte, tant elle a d'ensemble et d'unité. Il réunit en lui seul la majesté et la poésie de Platon, l'exactitude et la profondeur d'Aristote, l'éloquence de saint Augustin, la science de saint Thomas, l'esprit de méthode de Descartes, et il emprunte à tous ces grands génies les rayons de la vérité épars dans leurs écrits pour en former une seule et vive lumière.

On ne peut pas compter Pascal parmi les maîtres de Bossuet en philosophie : toutefois, il importe de constater l'impression profonde que les *Provinciales* et les *Pensées* (1) paraissent avoir faite sur son esprit. Voltaire rapporte un mot significatif de Bossuet sur les *Provinciales :* « L'évêque de Luçon, fils du célèbre Bussi, m'a dit qu'ayant demandé à M. de Meaux quel ouvrage il eût mieux aimé avoir fait, s'il n'avait pas fait les siens, Bossuet lui répondit : *les Lettres Provinciales.* » (2) Cette réponse n'a rien que de vraisemblable, si l'on songe que Bossuet acheva devant les assemblées du clergé l'œuvre commencée par Pascal dans les *Provinciales*. Déjà Bossuet avait écrit au Pape Innocent XI une lettre que nous ne possédons pas, mais que l'abbé Ledieu déclare très-belle, et où il pressait le Pape de condamner la morale relâchée des casuistes. Ce fut cette lettre sans doute qui amena la condamnation portée en 1679 par Innocent XI, contre soixante-cinq propositions des casuistes. (3) Mais ce fut dans la célèbre

(1) Les *Provinciales* parurent en 1656 et les *Pensées* en 1669.

(2) Voltaire. *Siècle de Louis* XIV. chap. 32. Edit. Beuchot. t. xx. p. 307.

(3) *Hist. de Bossuet*. par le card de Bausset. liv. vi. nº 24. t. xx. p. 302

assemblée de 1682 que Bossuet porta directement les premiers coups à la morale des casuistes : nous avons encore le décret qu'il avait préparé avec l'énumération des propositions erronées, leur réfutation, et un examen approfondi des doctrines de la *probabilité*. (1) Le clergé avait approuvé le travail de Bossuet, et la censure allait être prononcée, quand l'assemblée reçut l'ordre de se séparer. Il paraît que l'influence des jésuites, soutenus par le cardinal d'Estrées, chargé alors des affaires de France à la Cour de Rome, ne fut pas étrangère à cette décision. (2) Mais Bossuet ne veut pas laisser *soupirer la probabilité, déjà entamée, à la vérité, mais toujours venimeuse, quoique traînante, et qui bientôt se rétablira, si on ne l'achève :* (3) Il eut, en effet, la satisfaction d'achever la ruine de cette doctrine pernicieuse dans l'assemblée de 1700 qui adopta toutes ses conclusions et condamna à l'unanimité cent cinquante propositions des casuistes sur la morale. (4) Un an plus tard Bossuet eut encore une occasion de montrer combien il était éloigné d'approuver la tolérance excessive des jésuites en matière de religion et de morale. (5) Les Pères Lecomte et Gobien avaient

(1) Bossuet. *Decretum de morali disciplina quod erat a clero gallicano publicandum in comitiis generalibus anni* 1682. t. VIII. p. 473.

(2) *Hist. de Bossuet* par le cardinal de Bausset. liv. VI. no 24 p. 305.

(3) Bossuet. *Lettre XCVII. AM. Dirois.* 13 juillet 1682. t. XVII. p. 143.

(4) Voir les *extraits des procès-verbaux du clergé de* 1700 et les pièces intitulées : *Censura et declaratio conventus generalis cleri gallicani congregati in palatio regio San-Germano, anno MDCC, in materia fidei et morum.* t. VIII. p. 508 sq. — Conf. Bossuet *Dissertatiunculæ adversus probabilitatem.* t. XIII. p. 739. sq.

(5) Dans un petit opuscule, que nous espérons faire paraître prochainement sur les rapports de Bossuet avec les jansénistes et les jésuites, nous nous attachons à faire ressortir la fermeté de son attitude en face de ces deux grandes puissances du siècle.

publié en faveur de la religion et du culte des Chinois des écrits qui furent censurés par la Sorbonne. Le docteur Coulau s'attache à les défendre et applique même leur système à la justification de la religion des Perses. Bossuet écrit à M. Brisacier, supérieur du séminaire des missions étrangères, pour lui signaler les suites de ce qu'il appelle la *doctrine chinoise*. (1) Il écrit aussi au cardinal de Noailles pour lui signaler les manœuvres des jésuites et les lettres *mendiées* en faveur des cérémonies chinoises. (2) C'est sans doute par un motif de pure convenance que Bossuet prêchant en l'église de Saint-Louis des Jésuites, le 1er janvier 1687, avait cru devoir terminer son sermon par l'éloge de cette *célèbre compagnie*. Tel est le titre qu'il lui donne. Dom Déforis remarque que Bossuet avait écrit d'abord *sainte et savante compagnie*, et qu'il raya ces mots pour leur substituer ceux de *célèbre compagnie*. Jamais Bossuet n'a varié dans son opinion sur les dangers de la morale relâchée depuis l'année 1663, où, dans l'*Oraison funèbre de Nicolas Cornet*, il prend à partie cette *malheureuse et inhumaine complaisance*, cette *piété meurtrière*, qui fait porter *des coussins sous les coudes des pécheurs*, et chercher des *couvertures à leurs passions*, (3) jusqu'à la dernière année de sa vie (1704) où Bossuet rend hommage à l'assemblée de 1700 pour le zèle avec laquelle elle a défendu *la bonne morale*, proscrit les *relâchements*, et renversé la *fausse et dangereuse*

(1) Bossuet. *Lettres* 256, 257 et 258. *A M. Brisacier*. Août et septembre 1701. t. XVII. p. 476. sq.

(2) Id. *Lettre* 281. *Au card. de Noailles*. Octobre 1702. t. XVII. p. 524.

(3) Id. *Orais. fun. de Nicolas Cornet*. t. VII. p. 806.

probabilité. (1) Mais revenons à l'influence de Pascal sur Bossuet. Il n'entre pas dans notre pensée d'établir une sorte d'analogie entre ces deux génies si différents : l'un discute, argumente, subtilise ; l'autre enseigne sans discuter, il impose la vérité avec une autorité souveraine, et jamais ne commet la majesté inviolable de la religion avec les objections des libertins. Mais tous deux ont compris de la même manière l'étrange mystère de cette double nature qui est dans l'homme. Bossuet n'eût pas emprunté sans doute à Pascal la règle des partis pour démontrer l'existence de Dieu, mais il lui emprunte quelques-uns des traits par lesquels le philosophe exprime si fortement le contraste de la grandeur et de la bassesse de l'homme. On connaît ce morceau si passionné dans lequel Pascal sonde le mystère étrange de la nature humaine. « Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers. » (2) Bossuet, dans un sermon, pose la même question et la résout, comme Pascal, par le péché originel : « Qu'est-ce donc que l'homme? Est-ce un *prodige?* Est-ce un composé *monstrueux* de choses incompatibles? Ou bien est-ce une énigme inexplicable? Non, Messieurs, nous avons expliqué l'énigme. Ce qu'il y a de si grand dans l'homme est un reste de

(1) Id. *De l'autorité des jugements ecclésiastiques*. t. XVII. p. 95.

(2) Pascal. *Pensées*. Edit. Havet. p. 119. Voir la note.

sa première institution : ce qu'il y a de si bas, et qui paraît si mal assorti avec ses premiers principes, c'est le malheureux effet de sa chûte. Il ressemble à un édifice ruiné, qui dans ses mâsures renversées conserve encore quelque chose de la beauté et de la grandeur de son premier plan. » (1) Ailleurs, Bossuet nous rappelle encore Pascal, lorsqu'il dit : « Les sages du monde voyant l'homme, d'un côté si grand, de l'autre si méprisable, n'ont su ni que penser, ni que dire d'une si étrange composition. Demandez aux philosophes profanes ce que c'est que l'homme : les uns en feront un Dieu, les autres en feront un rien ; les uns diront que la nature le chérit comme une mère et qu'elle en fait ses délices : les autres, qu'elle l'expose comme une marâtre et qu'elle en fait son *rebut :* et un troisième parti ne sachant plus que deviner touchant la cause de ce grand mélange, répondra qu'elle s'est jouée en unissant deux pièces qui n'ont nul rapport, et ainsi que par une espèce de caprice elle a formé ce *prodige* qn'on appelle l'homme. » (2) Bossuet explique par le dogme de la chûte une si grande énigme, une si étrange disproportion, un mélange si incompréhensible de l'immortel et du corruptible, du spirituel et du charnel, *de l'ange et de la bête*, (3) comme il dit encore à l'imitation de Pascal. Mais, dans sa sérénité inaltérable, il n'a pas un seul instant le trouble et les angoisses de

(1) Bossuet. *Serm. pour la profes. de foi de Mme de la Vallière.* 1er point. t. VII. p. 624.

(2) Id. 1er *Serm. pour le vendredi de la* 4me *Sem de Car.* sur la mort. t. V. p. 738.

(3) Pascal. *Pensées.* Edit. Havet. p. 106.

Pascal. Nous avons déjà vu (1) comment il lui emprunte son langage, et, je dirai presque son cri, pour imposer silence à la raison humaine. Mais quelle différence! Bossuet ne fait pas la guerre à la raison et à la philosophie; il ne pousse pas à bout la raison, il ne pense pas que se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher; il n'a pas ce mépris impitoyable de Pascal pour la nature humaine, et il semble même le réfuter dans ce passage d'un sermon que nous citions, il n'y a qu'un instant, et où il condamne ces philosophes profanes qui, ignorant la vraie condition de l'homme, en font tantôt les délices et tantôt le rebut de la nature. (2)

Ainsi Bossuet, lors même qu'il imite, sait rester original. Il ne faut pas croire, en effet, que l'originalité consiste uniquement dans l'invention. La Fontaine et Molière, qui n'ont rien inventé, passent justement pour les poètes les plus originaux du dix-septième siècle.

En philosophie, comme en littérature, il y a une sorte d'originalité qui ne consiste pas dans l'invention d'une doctrine nouvelle, mais dans le choix heureux et dans l'habile disposition des pensées d'autrui. Imprimer son cachet sur des choses communes, c'est encore être original. «Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau; la disposition des matières est nouvelle. Quand on joue à la paume, c'est une même balle dont on joue l'un et l'autre; mais l'un la place mieux.» (3) Ces mots de Pascal renfer-

(1) Voyez plus haut. *Introduct.*

(2) Bossuet *Serm. pour le vendredi de la* 4me *sem. de Car.* 2me point. t. v. p. 738.

(3) Pascal. *Pensées.* Edit. Havet. p. 105.

ment une vérité profonde : il n'y a rien de nouveau sous le soleil depuis Salomon, et, surtout en matière de philosophie morale et religieuse, la nouveauté court grand risque de se confondre tout simplement avec l'erreur. Est-ce donc un mince mérite que celui de savoir faire un choix dans les pensées de ses devanciers, de discerner le vrai du faux et de former un grand corps de doctrine avec les idées de Platon et d'Aristote, de saint Augustin et de saint Thomas, de Descartes et de Pascal? C'est là ce qu'on peut appeler justement l'*originalité dans le bon sens*, qualité rare et précieuse qu'il ne faut pas tant dédaigner, puisqu'elle a été consacrée dans les lettres françaises par deux grands génies, un Boileau et un Bossuet, dont l'un nous a donné les lois immortelles du goût appliquées à la poésie, l'autre les règles de la logique appliquées à la philosophie, et qui tous deux nous ont appris par leurs exemples, non moins que par leurs préceptes, à aimer le vrai et le bien, à cultiver la raison, à faire usage du *bon sens*.

C'est, en effet, un des caractères les plus remarquables du génie de Bossuet que cette rectitude parfaite de jugement avec laquelle il repousse l'erreur et s'approprie la vérité partout où il la rencontre. Aussi, avons-nous bien peu de critiques à faire à sa doctrine philosophique sur Dieu. Sauf quelques points douteux que nous avons signalés déjà : l'impossibilité pour Dieu de connaître les choses créées si ce n'est en lui-même ; l'explication de la prescience divine et la preuve de la Providence qui en est tirée ; le système de la prémotion physique et les difficultés qui en résultent pour accorder le libre arbitre de la

créature avec l'action toute-puissante du Créateur, il n'y a rien dans la doctrine de Bossuet que la science moderne ne puisse avouer, et plus d'une fois même Bossuet nous sert à redresser de graves erreurs, trop accréditées dans la philosophie contemporaine.

La méthode que Bossuet applique à la démonstration de l'existence de Dieu est tout-à-fait digne de remarque. Le point de départ pris dans l'homme même, la proscription du raisonnement, l'emploi de l'analyse psychologique, la détermination des vrais caractères de l'idée d'infini, la distinction des deux facultés par lesquelles nous nous élevons naturellement à Dieu, la connaissance et l'amour : tels en sont les traits les plus remarquables et les plus importants. Dans cette méthode qu'il emprunte à Descartes, (1) mais qu'il fait sienne par la puissance et par l'originalité de son esprit, Bossuet fond sans peine la peine platonicienne avec les preuves de Descartes ; il esquisse en passant une théorie remarquable de l'intelligence, et il met en lumière une preuve de l'existence de Dieu, trop négligée aujourd'hui, la preuve fondée sur l'amour. Bossuet applique avec le même succès la méthode cartésienne à la détermination des attributs de Dieu : ici nous signalerons spécialement la manière dont Bossuet rapporte tous les attributs métaphysiques à l'idée de *l'être*, l'étude profonde de l'éternité divine, et l'analyse remarquable de la bonté de Dieu. Enfin, dans la question des rapports de Dieu avec le

(1) Bossuet était admirablement préparé à l'intelligence de la méthode de Descartes par l'étude de saint Augustin qui enseigne la méthode socratique dans plusieurs de ses ouvrages. Les *Soliloques* en particulier ne semblent-ils pas être un écho du *Premier Alcibiade* de Platon ?

monde. Bossuet nous paraît le guide le plus sûr et le meilleur modèle : la création *ex nihilo*, la création libre, la création dans le temps et dans l'espace sont établies avec une fermeté et une solidité remarquables, et il nous semble que sur ces deux derniers points tant controversés, il n'y a rien de mieux à faire que d'en revenir purement et simplement au sentiment de Bossuet. La question de la Providence est traitée avec la même sûreté : il est vrai que l'on peut reprocher ici à Bossuet de se laisser entraîner à la suite de saint Augustin, de saint Thomas et de Descartes à exagérer l'action de Dieu sur le monde ; mais si l'on considère avec quelle force il établit l'existence du libre arbitre en face de la souveraineté absolue de Dieu, on reconnaîtra du moins que s'il n'a pas résolu la difficulté, il ne l'a pas éludée et en a posé hardiment les deux termes. Ce n'est pas ainsi qu'agissent la plupart des philosophes lorsqu'ils cherchent la solution de ces antinomies singulières que révèle l'étude des rapports de Dieu avec le monde. Il leur arrive trop souvent d'altérer l'un ou l'autre des deux termes du rapport, et ainsi ils suppriment la question au lieu de la résoudre. Bossuet, au contraire, établit résolument, d'une part, la liberté de l'homme, d'autre part, la souveraineté complète et absolue de Dieu ; il avoue notre ignorance invincible à l'égard de la conciliation de ces deux vérités, et s'il propose une solution du problème, c'est le recours à la toute-puissance divine. Bossuet ne montre pas moins de hardiesse lorsqu'il s'agit de concilier l'existence du mal avec la Providence : il ne cherche pas un compromis inutile, il en appelle directement à la perfection souveraine de

Dieu, et alors il affirme *a priori*, et avec une certitude parfaite, que le mal sert au bien, que le désordre est un élément de l'ordre général, que tout est à sa place ici-bas, et que les méchants, comme les gens de bien, sont toujours sous la main de la divine Providence.

Telles sont les grandes vérités que Bossuet nous enseigne sur Dieu, sur son existence, ses attributs, ses rapports avec le monde. Nous espérons qu'il n'aura pas été inutile de les réunir ici et de présenter dans son ensemble cette grande et belle doctrine. Notre but a été non-seulement de rendre un juste hommage au génie philosophique de Bossuet, mais aussi de proposer sa méthode comme la meilleure direction à suivre dans l'étude de Dieu, et de populariser les solutions qu'il donne de quelques-uns des plus difficiles problèmes de la théodicée. Que si la difficulté d'une pareille entreprise nous a trouvé au-dessous de notre tâche, et si nous avons trop présumé de nos forces, peut-être nous pardonnera-t-on en faveur des belles pages de Bossuet que nous avons transcrites. Car, ainsi que l'a dit le cardinal de Bausset, « Telle est la puissance attachée à toutes ses paroles, qu'une citation de Bossuet est toujours sûre d'obtenir un hommage d'étonnement et d'admiration, et quelques fragments empruntés de ses écrits sont devenus le plus bel ornement d'un grand nombre d'ouvrages. » (1)

(1) *Hist. de Bossuet* par le card. de Bausset. liv. IV. nº 23. t. XX. p. 182.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages

Avant-Propos.

Introduction. 1

PREMIÈRE PARTIE.

EXISTENCE DE DIEU.

Chap. Ier. — Preuve fondée sur l'étude du corps humain. 41

Chap. II. — Preuves fondées sur l'étude de l'âme humaine. 76

Chap. III. — De l'athéisme. 142

DEUXIÈME PARTIE.

NATURE DE DIEU.

Chap. Ier. — De l'essence divine. 161

Chap. II. — Des attributs métaphysiques. . . . 177

Chap. III. — Des attributs moraux. 210

TROISIÈME PARTIE.

RAPPORTS DE DIEU AVEC LE MONDE.

Chap. Ier. — De Dieu Créateur. 239

Chap. II. — De Dieu Providence. 322

Conclusion. 429

Toulouse, imp. de V. Sens et P. Savy, r. St-Rome, 4.

EXTRAIT DU CATALOGUE GÉNÉRAL

DES LIVRES DE

PHILOLOGIE GRECQUE, LATINE ET CLASSIQUE

NOTA. — Le Catalogue général des livres anciens et modernes sera envoyé aux personnes qui en feront la demande par LETTRES AFFRANCHIES.

ABÆLARDI (Petri) *Opera, hactenus seorsim* edita, nunc primum in unum collegit, textum ad fidem librorum editorum scriptorumque recensuit, notas, argumenta, indices adjecit Victor Cousin, adjuvantibus C. Jourdain et E. Despois, philosophiæ et litterarum in Academiâ parisiensi professoribus. 1850, 1 gros vol. in-4. 30 »

Le deuxième et dernier volume paraîtra incessamment.

ÆSCHYLI Dramata quæ supersunt et deperditorum fragmenta, græce et latine. Recensuit et brevi annotatione illustravit Fr. H. Bothe. Lipsiæ, 1805, in-8. 6 »

— Tragediæ superstites, ex recensione Dindorfii. Oxonii, 1851, in-8, cart. angl. (Scholia Græca ex codicibus aucta et emendata). 25 »

— In-18, cart. 3 »

ÆSCHINIS oratio in Ctesiphontem ex Bekkeri recensione. Oxonii, 1852, in-18, cart. 2 »

AMMIANI MARCELLINI quæ supersunt, cum notis integris Lindembrogii, etc. Quasdam et suas adjecit J. A. Wagner. Editionem absolvit C. G. A. Erfurdt. Lipsiæ, 1808, 3 vol. gr. in-8. 12 »

ANECDOTA GRÆCA è codd. mss. bibliothecæ regiæ Parisiensis. Edidit Cramer (J. A.). Oxonii, 1839, 4 vol. in-8, cart. 55 »

— È codd. mss. bibl. Oxoniens. Ox. 1835, 4 vol. cart. 55 »

ANIMADVERSIONES variorum in Aristotelis, De Rhetorica libros tres. Oxonii, 1820, in-8, cart. 16 »

ANTHOLOGIA veterum latinorum epigrammatum et poematum, sive catalecta poetarum latinorum, in IV libros digesta. Cura P. Burmanni secundi. Amst., 1759, 2 vol. in-4. 20 »

ARATI *Solensis* Phænomena et Diosemea, græce et latine, ad Codd. MSS. et optimarum ed. fidem recensita. Acced. Theonis scholia vulgata et emendatiora e Codice Mosquensi. —Leontii de sphæra Aratea libellus, et versionum Arati poeticar. Ciceronis, Germanici et R. F. Avieni quæ supersunt. Curavit J. T. Buhle. Lipsiæ, 1793-1801, 2 vol. in-8. 12 »

ARBOIS DE JUBAINVILLE. Pouillé du diocèse de Troyes, rédigé en 1407, publié pour la première fois d'après une copie authentique. 1835-1853, in-8. 10 »

ARCHAMBAULT (P.-J., agrégé profess. au lycée Charlemagne). Précis élémentaire de physique, rédigé conformément au pro-

gramme de l'enseignement dans les classes de 3e et de 2e (section des sciences). — 1re partie, comprenant la pesanteur, l'hydrostatique et la chaleur; gr. in-18 jésus, avec 93 fig. intercalées dans le texte. 3 »

— 2e partie, comprenant l'électricité, le magnétisme, le galvanisme, etc., etc., avec 142 grav. intercalées dans le texte; grand in-18. 3 »

ARISTIDES. Opera omnia, *græce*, ex recensione G. Dindorfii. Lipsiæ, 1829, 3 vol. gr. in-8. 18 »

Cette édition renferme les Fragments découverts depuis la publication de celle de Jebb.

ARISTOPHANIS Comœdiæ. Oxonii, 1851, 2 vol. in-18, cart. 3 50

ARISTOTELIS opera omnia, *græce*, ad optimorum exemplarium fidem recensuit, annotationem criticam, librorum argumenta et novam versionem latinam adjecit J. Theoph. Bulhe. 1791-1800, 5 vol. in-8. 16 »

— Ex recensione Bekkeri. Oxonii, 1837, 11 vol. in-8 cart. 75 »

— Séparément : De Virtutibus et vitiis, tome IX; in-8. 11 »

— De Rhetorica libri III ; De Poetica, tome XI ; in-8. 11 »

— Ethica Nicomachea. Oxonii, 1852, in-8, cart. 2 50

ARNOBII Afri Disputationum adversus Gentes libri VII. Recogn. notis priorum. int. selectis atque suis illustrav. C. Orellius. Lipsiæ, 1816, 2 vol. in-8. 12 »

ARTEMIDORI Oneirocritica, ex duobus Codd. Mss. Venetis recensuit, emend., polivit, notis integr. Rigaltii, Reiskii suisque illustravit, item Indices copios adjecit J. G. Reiff. Lipsiæ, 1805, 2 vol. gr. in-8. 10 »

ATHENÆUS, ex recensione Guilelmi Dindorfii. Lipsiæ, 1827, 3 vol. in-8. 18 »

Ces trois volumes renferment le texte grec, avec des variantes.

ATHENÆUS. *Deipnosophistarum* libri quindecim. Ex optimis codicibus manuscriptis bibliothecæ Regiæ Parisinæ, nunc, primum collatis, emendavit, et nova versione latina, animadversionibus Is. Casauboni aliorumque doctorum virorum et suis, commodisque indicibus illustravit Joh. Schweighæuser. Argentorati, 1801-1807, 14 vol. in-8. 55 »

AULI GELLII Noctium atticarum libri XX, curantibus J. Frid. et J. Gronovio. Lug.-Batav. 1706, 1 vol. in-4. 15 »

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK. Recueil de documents inédits pour servir à l'histoire des Pays-Bas. 1re livraison, 1855, in-8, br. 4 »

BARNI (agrégé de philosophie). Éléments métaphysiques de la doctrine du Droit, traduits de l'allemand de Kant. (1re *P. de la Métaphysique des Mœurs*), suivis d'un Essai philosophique sur la paix perpétuelle, et d'autres petits écrits relatifs au Droit naturel. 1854, 1 vol. in-8. 8 »

Ce nouveau fragment du travail de traduction littérale et d'interprétation critique, que M. Jean Barni a entrepris sur les Œuvres de Kant, atteste une louable persévérance à remplir la tâche qu'il s'est imposée au profit de la science philosophique, grâce au bienveillant appui de l'Académie française. La Philosophie n'est que d'hier, disait naguère une voix éloquente; de quel jour date donc la science du Droit naturel, et quand notre société a-t-elle commencé à la prendre pour modèle? L'ouvrage de Kant, dont M. Barni publie la traduction et le commentaire, est contemporain de cette mémorable époque ; il en res-

pire l'esprit, il en reproduit les principes, il est la philosophie de ces principes; outre l'éternel intérêt d'un tel monument, il a donc son à propos.

A la suite des Éléments métaphysiques de la doctrine du Droit, le traducteur a ajouté les Opuscules de Kant qui ont trait au Droit naturel, de telle sorte que le lecteur a sous les yeux tout l'ensemble des écrits que ce grand penseur nous a laissés sur cette partie de la philosophie; opuscules que M. Barni a eu soin de rapprocher, dans une analyse critique très développée (180 p.), aussi bien que dans sa traduction du grand ouvrage de Kant sur le Droit.

— Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu (2e *P. de la Métaphysique des Mœurs*) suivis d'un traité de pédagogie et divers opuscules relatifs à la morale, traduits de Kant avec une introduction analytique et critique du traducteur. 1855, in-8. 8 »

BARRET. *Amadis de Gaule* et de son influence sur les mœurt et la littérature aux XVIe et XVIIe siècles. 1853, in-8. 3 50

— De Themistio sophista. 1853, in-8. 1 50

BAUDRY. Grammaire sanscrite, Résumé élémentaire de la théorie des formes grammaticales en sanscrit. 1853, in-12. (V. EGGER.) 1 »

— Les derniers jours de la Chine fermée. In-8, br., 1855. 2 »

BEAUREPAIRE (de). Essai sur l'asile religieux dans l'empire romain et la monarchie française. 1854, in-8. 3 »

BEAUSSIRE. Du fondement de l'obligation morale. 1855, in-8. 3 »

BEKKERI. *V.* **ORATORES**.

BERSOT (agrégé de philosophie). Essai sur la Providence. 1853, in 12. 3 50

— Études sur le XVIIIe siècle. 1855, 2 vol. in-12. 7 »

BERTHIER (P.). *Traité des essais par la voie sèche* ou des propriétés, de la composition et de l'essai des substances métalliques et des combustibles, à l'usage des ingénieurs des mines, des exploitants et des directeurs d'usines. 1848, 2 forts vol. in-8, accompagnés de 13 planches. 30 »

BESCHERELLE aîné. Plus de Grammaires, ou Simples règles d'orthographe, de grammaire, de syntaxe et de prononciation. 1851, in-12. 2 »

BIBLIOTHECA historica, instructa a B. Burcardo, G. Struvio, aucta a B. Ch. Budero, nunc vero a J. Meuselio. Lipsiæ, 1792-1804, 22 vol. in-8. 40 »

BLACK (Will.) Catalogue of the Manuscripts bequeathed unto the university of Oxford. Oxford, 1845, in-4 cart. 45 »

BLINIÈRES (A. de). Essai sur *Amyot* et les traducteurs français au XVIe siècle. précédé d'un éloge d'Amyot. 1851, in-8. 7 »

BOECKING (Ed.) Notitia Dignitatum et administr. omnium tam civilium quam militarium in partibus Orientis et Occidentis, etc. *Bonnae*, 1839-1853, 5 part. en 3 vol. in-8, dont un d'index. 35 »

BONAFOUS (professeur à la faculté des lettres d'Aix). La rhéotorique d'Aristote traduite en français, avec le texte en regard, accompagné de notes philosophiques et littéraires. 1856, 1 vol. in-8. 6 »

BONGHI (Ruggiero). Metafisica d'Aristotile, libri I-VI. Torino, 1854, in-8 br. 9 »

BOUILLIER (Francisque) (correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Lyon). Histoire de la Philosophie carté

sienne, dans le XVIIe et dans le XVIIIe siècle, en France et à l'étranger. 1854, 2 forts vol. in-8. 14 »

Autour de Descartes et de Malebranche, comme adversaires ou comme disciples, l'auteur de cette Histoire complète de la Philosophie cartésienne, a groupé tous les noms les plus illustres des dix-septième et dix-huitième siècles dans les lettres, dans la théologie; il raconte toutes les fortunes diverses du Cartésianisme, les persécutions qu'il eut à subir, l'empire qu'il a exercé sur toutes les grandes intelligences du dix-septième siècle; il explique les causes de sa décadence au dix-huitième; enfin, il consacre, ce qui doit intéresser particulièrement la Belgique, plusieurs chapitres à l'histoire du Cartésianisme en Hollande, patrie adoptive de Descartes.

— Théorie de la raison impersonnelle. 1 vol. in-8. 5 »

— Théorie de Kant sur la Religion, dans les limites de la raison. 1842, 1 vol. in-12. 1 50

— Analyses critiques des ouvrages de philosophie exigés pour l'admission au baccalauréat ès lettres. Paris, 1855, in-12. (*V.* PELLISSIER.) 2 50

Jamais ces analyses n'avaient reçu un développement proportionné à leur rôle important dans les examens. L'étendue de ce nouveau travail, le soin et le talent qui y ont présidé le rendront également profitable et aux candidats pressés par le temps et aux élèves qui veulent tirer plus de fruit de la lecture même des auteurs.

BRUNET DE PRESLE (Wlad.). Recherches sur les établissements des Grecs en Sicile jusqu'à la réduction de cette île en province romaine. Paris, 1845, in-8. 12 »

BURTON (Edw.). The greek testament with english notes. Oxf., 1852, in-8 cart. 13 »

BUXTORFII (Joh.) Manuale Hebraïcum et Chaldaïcum. Oxonii, 1807, in-12. 3 50

CAMBOULIU. Les femmes d'Homère. 1855, in-12 br. 2 »

— Essai sur la fatalité dans le théâtre grec. 1855, in-8. 1 50

CARAVELLÆ (J.) Index Aristophanicus. Oxo., 1822, in-8 cartonné. 15 »

CASAUBONI (Isaaci) Ephemerides, edente Johan. Russel. Oxonii, 1850, 2 vol. in-8 cart. 15 »

CASSII (Dionis) Historiarum Romanorum quæ supersunt; cum Annotationibus Sturzii (Fréd.-Guill.). 9 vol. in-8. Lipsiæ, 1824. 70 »

CASTELNAU. Études pratiques sur les mathématiques appliquées. 1855, in-8 cart. 2 50

Ouvrage contenant trois études : 1° sur le levé d'un plan; 2° sur les nivellements nécessaires pour un projet de route; 3° Plan, élévation et coupe d'un bâtiment, avec 12 planches intercalées dans le texte, dont deux lavées.

CATENÆ Græcorum patrum in Novum Testamentum. Edidit Cramer. Oxonii, 1840, 8 vol. in-8 cart. 130 »

CÆSARIS (J.) Commentarii de Bello Gallico et civili. Accedunt libri de Bello Alexandrino, Africano et Hispaniensi, e recensione Francisci Oudendorpii. Post Cellarium et Morum denuo curavit J. J. Oberlinus argentoratensis. 1825, 1 vol. in-8. 4 »

— Cum supplementis Auli Hirtii. Oxonii, 1852, in-18 cart. 3 »

CHABAILLE. Glossaire du livre de Jostice et de Plet. 1850, 1 vol. in-4. 4 »

« On trouve dans cet ouvrage l'explication des mots hors d'usage qui

« se rencontrent en si grand nombre dans le texte du *Livre de Jostice* « *et de Ptet* : l'auteur indique les ouvrages, soit impr., soit manuscrits, « d'où il a tiré les exemples cités dans ce Glossaire. »

CHASSANG. Des Essais dramatiques imités de l'antiquité aux XIVe et XVe siècles. 1852, in-8. 3 50

CHAUVET. Des théories de l'entendement humain dans l'antiquité. 1855, 1 vol. in-8. 5 »

CHERUEL. *Normaniæ nova chronica* ab anno Ch. CCCCLXXIII ad annum MCCCLXXVIII, ex tribus chronicis mss. sancti Laudi, sanctæ Catharinæ et majoris ecclesiæ Rotomagensium collecta, nunc primum edita. e mss. codic. bibliothecæ publicæ Rotomagensis. 1850, in-4, br. 5 »

CHRYSOSTOMI ΟΑΥΜΠΙΚΟΣ, Η ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΡΩΤΗΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΕΝΝΟΙΑΣ. Recensuit explic., et commentarium de reliquis Dionis orationibus adjecit J. Geelius. Lugd.-B.. 1840, 1 vol. in-8. 5 »

CLINTON (H. Fynes). *Fasti Hellenici.* The civil and literary chronology of Greece and Rome, from the CXXIVth Olympiad to the death of Augustus ;—from the farliest accounts to the death of Augustus. Oxf., 1834-1851, 3 vol. in-4 cart. 130 »

CLOTILDE DE SURVILLE (Marguerite - Éléonore), poëte français du XVe siècle. *Poésies.* Nouvelle édition publiée par Vanderbourg.—Poésies inédites et publiées par MM. de Roujoux et Ch. Nodier, ornées de gravures dans le genre gothique, 1824-1827, 2 vol. in-8. 10 »

— *Les mêmes*, avec doubles gravures noires et coloriées. Tiré à 50 exemplaires sur papier de Hollande. 20 »

— *Corpus Grammaticorum latinorum veterum*, col., auxit, recensuit ac potiorem lectionis varietatem adjecit F. Lindemann. 1840, 4 vol. in-4. 40 »

COCHERIS (Hip.) (archiviste paléographe, membre de l'école des chartes, etc.). NOTICES et EXTRAITS des Documents manuscrits conservés dans les dépôts publics de Paris, et relatifs à l'Histoire de la Picardie. 1854, in-8 (tome Ier). 8 »

Cet ouvrage aura quatre volumes.

COLLARD (Abbé). Raison et Foi : Essai sur l'Idée pure de la religion appliquée au Catholicisme. 1855, 1 vol. in-8. 6 »

Ouvrage approuvé par Mgr l'évêque de Bayeux.

CONCIONES et orationes ex historicis latinis excerptæ. Oxonii, 1820, in-12 cart. t. 2 50

— ex historicis græcis. 2 50

CORRESPONDANCE de François de la Noue, surnommé Bras de Fer, accompagnée de Notes historiques et précédée de la Vie de ce grand capitaine, par Kervyn de Volkaersbeke, avec portrait et fac-simile. 1854, in-8. 5 »

COUSSEMAKER (de). Histoire de l'Harmonie au moyen âge, ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, avec 44 fasc. de musique ancienne, imprimés sur papier de Chine et en couleur. 1352, 1 vol. in-4. 30 »

COXE (H.). Catalogi codicum manuscript. biblioth. Bodleianæ, pars prima recensionem codicum Græc. continens. Oxonii, 1853, in-4 cart. 30 »

DAMIEN. De la Poésie suivant Platon. 1852, in-8. 3 »

— De Caii Julii Victoris arte rhetorica disputatio. 1852, in-8. 2 50

DELONDRE (Adrien). Doctrine philosophique de Bossuet sur la connaissance de Dieu. 1855, in-8. 5 »

DEMOSTHENIS Opera ex recensione Dindorfii, cum annotationibus et scholiis. Oxonii, 1846, 9 vol. in-8 cart. 125 »

— Texte seul, 4 vol. in-8 cart. 55 »

DE ROZIÈRES (prof. à l'Ecole des Chartes). Formules inédites publiées d'après un MSS de la Bibliothèque de Strasbourg. 1851, in-8. 2 »

— Formulaires inédits publiés d'après un MSS de Saint-Gall. 1853, in-8. 2 »

— Formules Wisigothiques inédites, publiées d'après un manuscrit de la bibliothèque de Madrid. 1854, in-8. 3 »

— Cartulaire de l'Eglise du Saint-Sépulcre de Jérusalem, publié d'après le MSS de la Bibliothèque vaticane. 1849, in-4. 15 »

DE ROZIÈRE ET E. CHATEL. Table générale et méthodique des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, publiée en 1791 par Laverdy, nouvelle édition, revue, corrigée et considérablement augmentée, contenant l'indication des Mémoires insérés dans cette collection depuis son origine jusques et compris 1850. 1 vol. in-4. 25 »

Imprimé sur papier collé propre à recevoir des notes.

DESJARDINS (Er.). *Essai sur la topographie du Latium*, accompagné de 6 planches de la voie Appienne, et d'une grande carte du Latium pour l'intelligence des auteurs latins, poëtes, historiens, orateurs, etc. 1854, 1 vol. in-4. 10 »

— De Tabulis alimentariis. 1 vol. in-4 accompagné de 3 grandes planches. 1854, 1 vol. in-4. 10 »

On vend séparément :

Les 6 planches de la voie Appienne, album in-4. 5 »

La carte du Latium, une grande feuille coloriée. 1 »

DINDORFII Scholia in Sophoclis tragedias septem. Oxonii, 1852, in-8 cart. 12 »

— Scholia græca in Æschinem et Isocratem. Oxonii, 1852, in-8 cart. 8 »

— Metra Æschyli, Sophoclis, Euripidis et Aristophanis. Oxonii, 1842, in-8 cart. 9 »

— Poetæ scænici Græci. Oxonii, 1851, gr. in-8. 20 »

DIODORUS SICULUS. *Bibliothecæ historicæ* libri qui supersunt, ex recensione Petri Wesselingii, cum interpretatione latina Laur. Rhodomani, atque adnotationibus variorum integris, indicibusque locupletissimis ; nova editio, cum commentationibus Chr. Gottl. Heynii et cum argumentis disputationibusque Jer. Nic. Eyringii. Biponti, 1793-1807, 11 vol. in-8. 35 »

DOWLING (J. Goult.). Notitia scriptorum S. S. Patrum aliorumque veteris eccl. monumentorum. Oxo. 1839, in-8 cart. 9 »

DU BOS (Constant). Satires de Juvénal, traduites en vers français. In-8 br , 1852. 4 »

DUNGLAS (recteur de l'Académie des Pyrénées Orientales). Méthode nouvelle pour étudier la langue latine, à l'usage des élèves de 5e, 4e et 3e. 1 fort vol. in-12. Prix, cart. 2 50

DURU (l'abbé). *Bibliothèque historique de l'Yonne*, ou Collection de légendes, chroniques et documents divers pour servir à l'histoire des différentes contrées qui forment aujourd'hui ce département (jusqu'au XIIIe siècle). Auxerre, 1853, 1 vol. in-4 avec planches, fac simile, etc. 1 »

DUSOMMERARD. Vues de Provins, dessinées et lithographiées en 1822, in-4. 5 »

DUSSIEUX (professeur d'histoire). Essai historique sur les invasions des Hongrois en Europe, et spécialement en France. 1 vol. in-8. (Mémoire couronné par l'Institut.) 2 »

ECKELII (Jos.) Doctrina numorum veterum. 9 vol. in-4. Lipsiæ. 140 »

ÉDELESTAND et **ALFRED DUMÉRIL.** *Dictionnaire du patois normand.* 1850, 1 vol. in-8. 8 »

EICHHORN. *Antiqua historia*, ex ipsis veterum scriptorum græcorum narrationibus contexta. Lipsiæ, 1811-1812, 5 vol. in-8. 20 »

EGGER (membre de l'Institut, professeur suppléant à la Faculté des lettres, maître de conférences a l'école normale supérieure). *Introduction à l'étude de la littérature grecque.* Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs, suivi de la Poétique d'Aristote et d'extraits de ses problèmes, avec traduction française et commentaires. 1849, 1 gros vol. in-8. 8 »

Ouvrage adopté par le conseil de l'instruction publique.

— *Apollonius Dyscole.* Essai sur l'histoire des théories grammaticales dans l'antiquité. 1854, in-8. 7 »

Après avoir, dans son *Essai sur la Critique chez les Grecs*, groupé autour de la *Poétique* d'Aristote l'Histoire sommaire des théories des rhéteurs et des philosophes grecs sur le beau, M. Egger, dans son travail sur Apollonius Dyscole, a voulu mettre en lumière les théories, trop peu connues jusqu'ici, des principaux grammairiens de l'antiquité sur la philosophie du langage. S'étant avant tout donné pour tâche d'exposer les doctrines d'Apollonius, qui sont le dernier effort de l'esprit grec sur ces difficiles matières, l'auteur en a pourtant rapproché, soit les idées des écrivains qui furent, directement ou indirectement, les maîtres du célèbre philologue alexandrin, soit les théories grammaticales qui forment transition entre l'antiquité classique et la renaissance. Ces deux livres de M. Egger se complètent ainsi l'un l'autre, et offrent un ensemble d'études tout à fait neuves sur une des plus intéressantes parties de la littérature grecque.

— Notions élémentaires de Grammaire comparée, pour servir à l'étude des trois langues classiques grecque, latine et française, ouvrage rédigé sur l'invitation du ministre de l'instruction publique conformément au nouveau programme officiel. 4e éd., 1855, 1 vol in-12. (V. Baudry.) 2 »

EMPIRICI (Sexti) Opera, græce et latine; Græca ex mss, codicibus castigavit, versiones emendavit et toti operi notas addidit Alb. Fabricius. 2 vol. gr. in-8. Lipsiæ, 1840. 20 »

EPICTETEÆ *Philosophiæ Monumenta* ad codd. mss. fidem recensuit, latina versione, adnotationibus, indicibusque illustr. Jo Schweighæuser. Lipsiæ. 1799-1890. 5 vol. gr. in-8. 30 »

EURIPIDIS Opera omnia. Oxonii, 1852, 3 vol. in-18 cart. 8 »

— Tragediæ sex. Oxonii, 1848, in-18 cart. 4 »

EUSEBII Libri contra Hieroclem et Marcellum. Ox., 1852, in-8 cart. 15 »

— Evangelicæ demonstrationis libri decem; recensuit Gaisford. Oxon., 1852, 2 in-8 cart. 30 »

— Evangelicæ præparationis libri xv, 2 in-8 cart. 65 »

— Eclogæ propheticæ. In-8 cart. 15 »

EVAGRII (Schol.) Ecclesiasticæ scholæ libri sex; ex recensione Valesii. Oxo., 1844, in-8 cart. 9 »

FACCIOLATI. *Totius latinitatis Lexicon*, consilio et cura Jacobi Facciolati, opera et studio Ægidii Forcellini lucubratum, secundum tertiam editionem cujus curam gessit Josephus Furlanetto; correctum et auctum labore variorum. Editio in Germania prima. 1835, 4 vol. in-fol. 65 »

FAURIEL. Dante et les origines de la langue et de la littérature italiennes, cours fait à la Faculté des lettres de Paris. 1854, 2 vol. in-8. 14 »

FILON (professeur d'histoire). Histoire de la Démocratie athénienne. 1854, 1 vol. in-8. 6 »

FIX. Observations sur l'état des classes ouvrières. 1846, in-8. 5 »

FLOQUET. Histoire du Parlement de Normandie. 1840, 7 vol. in-8. 30 »

FORBESII (Gul.) Considerationes modestæ et pacificæ controversionum : *De justificatione*. Oxo., 1850, in-8 cart. 12 »

FREVILLE. La Police des Livres au XVIe siècle (1548-1549). Livres et chansons mis à l'index par l'inquisiteur de la province ecclésiastique de Toulouse. 1853, in-8. 2 »

GAISFORD (Th.). Etymologicum magnum seu verius lexicon sæpissime vocab. orig. indagans. Oxonii, 1848, in-fol. cartonné. 90 »

GANDAR. *Ronsard considéré comme imitateur d'Homère et de Pindare*. 1854, in-8. 3 »

GARNIER (Ad.). (Histoire de la morale), second mémoire. *Socrate*. 1855, in-8. 1 50

GATIEN ARNOULT. Programme développé du Cours de logique, à l'usage des lycées et de tous les établissements d'instruction secondaire, etc. 1853, in-8. (*V.* PELISSIER.) 6 »

— 2e partie, contenant les analyses et morceaux choisis des ouvrages de philosophie. 1853, in-8. 6 »

GAVET (professeur au lycée Bonaparte). Grammaire française à l'usage des établissements d'enseignement secondaire. 3e éd., 1855, in-12 cart. 1 25

GEFFROY (professeur). Lettres inédites du roi Charles XII, texte suédois, traduction française avec introduction, notes et *fac-simile*. 1853, in-8. 3 50

GINOUILHAC (évêque de Grenoble). *Histoire du Dogme catholique* pendant les trois premiers siècles de l'Église et jusqu'au concile de Nicée. 2e édit. *sous presse*.

GIRARD (Jules). *Des caractères de l'atticisme dans l'éloquence de Lysias*. Paris, in-8. 3 »

— Ejusdem, *De Megarensium ingenio*. In-8. 2 »

GOURAUD (Ch.). Histoire du calcul des Probabilités depuis son origine jusqu'à nos jours, avec une thèse sur la légitimité des principes et des applications de cette analyse. 1848, 1 vol. gr. in-8. 3 »

— Essai sur la Liberté du Commerce des nations; Examen de la théorie anglaise du Libre Échange. 1853, in-8. 5 »

— Histoire politique commerciale de la France, et de son influence sur le progrès de la richesse publique, depuis le moyen âge jusqu'à nos jours. 1854, 2 vol. in-8. 12 »

GRÆCÆ Grammaticæ rudimenta in usum scholarum. Oxonii, 1849, in-12, cart. 6 »

GRANDGAGNAGE. Dictionnaire étymologique de la langue wallonne. 1845-1850, 2 vol. in-8. 12 »

GRELLET DUMAZEAU. Du Barreau romain, recherches sur

le Barreau de Rome, depuis son origine jusqu'à Justinien, et particulièrement du temps de Cicéron. 1851, in-8. 7 50

GRESWELL (Edw.). Origines kalendariæ italicæ Oxf., 1854, 4 vol. in-8, cart. 45 »

— Fasti temporis catholici and origines kalendariæ and introduction to the tables of the fasti catholici. 5 vol. in-8 cart. 75 »

— Harmonia evangelica sive quatuor evangelia (græce). Oxf., 1845, in-8, cart. 12 »

—Prolegomena ad harmoniam evangelicam. Oxf., 1840, in-8. 12 »

GRUN. Les États Provinciaux sous Louis XIV. 1853, in-12. 75

GUARDIA. Essai sur l'ouvrage de J. Huarte : Examen des aptitudes diverses pour les sciences. 1855, in-8. 5 »

GUILMIN (professeur de mathématiques). Cours complet d'Arithmétique à l'usage des colléges et de tous les établissements d'instruction publique. *Ouvrage autorisé, entièrement conforme au programme* du 30 août 1852, et complété par de nombreuses applications aux sciences, au commerce et à la banque. 6e éd. 1856, in-8. 4 »

— Cours complet d'Algèbre élémentaire à l'usage des lycées et colléges. 3e édition *entièrement conforme au programme*, 1855, in-8. 4 »

— Leçons de Cosmographie à l'usage des lycées et colléges et autres, *conforme ou programme*. 2e édit., 1854, in-8. 4 »

— Cours de Géométrie élémentaire, *conforme au programme*. 1855, in-8, 2e édit. revue et augmentée. 4 »

HANRIOT (C.). Recherches sur la topographie des dèmes de l'Attique. 1853, 1 vol. in-8. 3 50

— Geographia Græcorum antiquissima. 1853, in-8. 1 50

HATZFELD (Ad.). De la politique dans ses rapports avec la morale. Essai sur la République de Platon. 1850, in-8. 3 »

— De Parmenide Platonis. 1850, in-8. » 75

HÉBERT-DUPERRON. Essai sur la polémique et la philosophie de Clément d'Alexandrie. 1855, in-8, br. 3 »

— De venerabilis Hildeberti vita et scriptis. 1855, in-8. 1 50

HERODOTI Historiarum libri IX. Recensuit et adnotationibus scholarum in usum instruxit, C. A. Steger. Giessae. 1827, 3 v. in-8. 12 »

— *Lexicon Herodoteum*, quo et styli Herodotei universa ratio enucleate explicatur, et quamplurimi Musarum loci ex professo illustrantur, passim etiam partim græca lectio, partim versio latina quas offert argentoratensis editio vel vindicatur, vel emendatur; instruxit Joh. Schweighaeuser. Argentorati, 1824, 2 vol. in-8, à deux colonnes. 8 »

— Historia, cum vita Homeri. Oxonii, 1851, 2 vol. in-18. 7 50

HOFFMANN. Lexicon bibliographicum sive index editionum et interpretationum scriptorum Græcorum tum sacrorum tum profanorum. 3 vol. in-8. Lipsiæ, 1832. 30 »

HOMERI Opera omnia *græce et latine*, ex recensione et cum notis Samuel Clarkii. Accessit varietas lectionum mss. Lips. et Vratislav. et edd. veterum, cura Jo. Augusti Ernesti qui et suas notas adpersit. Lipsiæ, 1824, 5 vol. in-8. 16 »

HOMERI Carmina cum *versione latina et* brevi annotatione; Acced. variæ lectiones et observ., etc., curante C. G. Heyne. *Ilias*. Cum lat. vers. variis lect. et observat; Indices confecit Grafenkan. Lipsiæ, 1802-1822, 9 vol. gr. in-8. 40 »

— Odyssea, cum scholiis veteribus, accedunt Batrachomyomachia, Hymni, Fragmenta. Oxon., 1827, 2 vol in-8, cart. 22 »
— Ilias, curante Heyne. Oxon., 1834, 2 vol. in-8, cart. 20 »
— Odyssea et Ilias. Oxonii, 1853, 2 vol. in-18, cart. 8 »

HONORAT. Dictionnaire Provençal-Français, ou Dictionnaire de la langue doc, ancienne et moderne, suivi d'un Vocabulaire Français-Provençal, contenant : 1° Tous les mots que ses différents dialectes ont pu connaître (près de 107,202); leur prononciation figurée, leurs synonymes, leurs équivalents italiens, espagnols, portugais, catalans, allemands, etc.; quand ils ont le même radical, leurs définitions et leurs étymologies, etc. 1846-1850, 4 vol. in-4. 40 »

Les travaux de MM. Raynouard et de Fauri font apprécier l'importance d'un tel Dictionnaire pour quiconque veut connaître les beautés de la langue provençale et lire avec fruit les auteurs qui ont rendu si attrayante cette langue poétique; ce Dictionnaire, étant le plus complet de tous ceux publiés jusqu'à ce jour, doit donc nécessairement trouver sa place dans les bibliothèques publiques de la France et de l'étranger, chez les amateurs de la littérature des troubadours, d'abord par son mérite et ensuite par la modicité de *son prix*, qui a été réduit afin de le rendre accessible à tous les collecteurs d'ouvrages linguistiques.

— Projet d'un Dictionnaire Provençal-Français, ou Dictionnaire de la langue doc. 1840, br. in-8. 1 »

HOOGEVEEN (H.). Doctrina particularum linguæ græcæ, e typographeo Dammeano. 1769, 2 vol. in-4. 15 »
— Id. opus in epitomen redegit C. G. Schütz. 1806, in-8. 6 »

HOPE. Histoire de l'Architecture, trad. de l'anglais par Baron. 1852, 2e édit., 2 vol. in-8, dont un de planches. 22 »

HORATII Opera omnia. Oxonii, 1851, in-18, cart. 3 »

HUMBOLDT. Nova genera et species plantarum quas in peregrinatione ad plagam æquinoctialem orbis novi collegerunt, descripserunt et adumbraverunt Am. Bonpland et Alexander de Humboldt, in ordinem digessit C. S. Kunt. *Parisiis Schoell*, 1815-1825, 7 vol. in-fol., ornés de 700 planches.

Figures coloriées, 850 »
Figures noires, 600 »
Les mêmes, 7 vol. in-4, 250 »

— Mimoses, ou autres plantes légumineuses du nouveau continent, par Humboldt et rédigées par S. Kunt. Paris, 1819-1824, 1 vol. gr. in-fol., *figures coloriées*. 120 »

HUSSEY. Voy. **SOCRATE**.

HYMLI (Aug.) De sancti romani imperii nationis germanicæ indole atque juribus, per medii ævi præsertim tempora. 2 »
— Wala et Louis le Débonnaire. 3 50

JACOBSON (Guil.). Patrum apostolicorum Martyria. Oxonii, 1822, 2 vol. in-8, cart. 30 »

JOLY. Grammaire allemande simplifiée. in-12, br. 1855. 2 75

JONCKBLŒT (Guillaume d'Orange). Chansons de Gestes des XIe et XIIe siècles, publiées pour la première fois. La Haye 1854, 2 vol. in-8. 22 »

JOSEPHI (Flavii) Opera omnia græce et latine excusa ad editionem Lugduno Batavam Sigeberti Havercampi, cum oxoniensi Joannis Hudsoni collatam, curavit Fr. Oberthur. Lipsiæ, 1782-1785, 3 vol. in-8. 15 »

JOUFFROY. Nouveaux Mélanges philosophiques, précédés d'une notice et publiés par Ph. Damiron. 1842, 1 vol. in-8. 7 »

JOURDAIN (A.). Recherches critiques sur l'âge et l'origine des Traductions d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres. 2e édit., revue et augmentée par Ch. Jourdain, professeur agrégé de philosophie. 1843, in-8. 5 »

JUVENALIS et **PERSII** Satyræ, juxta edit. Heinrich. Oxonii, 1851, in-18, cart. 1 75

KŒNIGSWARTER. Histoire de l'organisation de la Famille en France depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. 1851, in-8. 6 »

— Sources et monuments du Droit français antérieurs au XVe siècle, ou Bibliothèque du Droit civil français. 1853, 1 vol. in-12. 3 50

KANT. Voy. **BARNI.**

LABOULAYE (Ed.) (membre de l'Institut, etc.). Histoire politique des États-Unis depuis les premiers essais de colonisation jusqu'à l'adoption de la constitution fédérale, 1620-1789. 3 vol. in-8. 24 »

— En vente : Histoire des colonies (1620-1761). 1855, 1 vol. in-8. 6 »

LAMBERTI BOS. Ellipses græcæ cum priorum editorum suisque observationibus edidit G.-H. Schæfer. In-8. 7 »

LANCELOTO (Andr.). Tortura Torti sive ad Matthæi Torti librum responsio. Oxonii, 1851, in-8 cart. 18 »

— Responsio ad Apologiam cardinalis Bellarmini. Ox., 1851, in-8 cart 15 »

LAURENT. Histoire du Droit des gens et des relations internationales (l'Orient, la Grèce, Rome). 1850, 3 vol. in-8. 24 »

« Sous ce titre l'auteur a fait une véritable histoire de la civilisation et de la communication des peuples ; il a étudié et mis à contribution, pour cette histoire, les travaux les plus récents publiés en France et en Allemagne. »

— Etudes sur l'Histoire de l'Humanité, le Christianisme, ou t. IV du Droit des gens. 1855, in-8. 8 »

LAURENCE (Ric.). Primi Ezræ libri qui apud vulgatam appellatur quartus. Ox., 1820, in-8 cart. 8 »

LECLAIR (Lucien, agrégé de l'Université). Grammaire méthodique de la langue anglaise, ou Principes simples et faciles pour arriver à une connaissance prompte et complète de cette langue. In-12. 1 25

— Vie de J. Agricola de Tacite, traduction nouv. 1852, br. in-8. 2 »

LEMOINE (professeur). *Charles Bonnet*, de Genève, philosophe et naturaliste. 1850, in-8. 3 »

— Quid sit Materia apud Leibnitum. Paris, 1850, in-8 br. 1 »

LENOIR. Nouvelle Explication des Hiéroglyphes ou des Anciennes Allégories sacrées des Egyptiens, ornements, planches. 1809-1821, 4 vol. in-8. 12 »

† **LESUR** et **FOUQUIER.** Annuaire historique, avec un Appendice contenant les actes publics, traités, notes diplomatiques, tableaux statistiques, financiers, administratifs et judiciaires, documents historiques, officiels et non officiels, et un article *Variétés* renfermant des chroniques, des événements remarquables, des travaux publics, des lettres, des sciences et

des arts et des notices bibliographiques et nécrologiques. 1818 à 1843 compris. 25 gros vol. in-8. 150 »

LÉZARDIÈRE. Théorie des Lois politiques de la monarchie française. 1844, 4 vol. in-8. 20 »

LIDDEL AND SCOTT. The Greek-English lexicon. Oxf., 1852, pet. in-4 cart. 50 »

LISLE (professeur). Essai sur les Théories dramatiques de Corneille, d'après ses Discours et ses Examens. 1852, in-8. 2 50

LIVII (T.) Historiæ. Oxonii, 1852, 2 vol. in-18 cart. 6 »

LIVRET de l'Ecole de Chartres, publié par la Société de l'Ecole. 1852, in-12. 1 »

LUCANI (Ann.) Opera. Oxonii, 1853, in-18 cart. 3 »

LUCIANI Opera quæ exstant omnia græce et latine, ad editionem Tib Hemsterhusii et J. Fred. Reitzii accurate expressa, cum varietate lectionis et adnotationibus. Biponti, 1789-1793, 10 vol. in-8. 30 »

— Samosatensis Opera, græce et latine, post Hemsterhusium et Reitzium cum variet. lectionis, scholiis græcis, etc., edidit Lehmann. Lipsiæ, 1822-1831, 9 vol. gr. in-8. 27 »

LUCRETII (C.) De rerum natura libri sex. Oxonii, 1851, in-18 cart. 2 50

MACÉ (professeur). Des Lois agraires chez les Romains. 1846, in-8. 8 »

MADVIG (I.-N.). A Latin grammar for the use of schools. Oxf., 1851, in-8 cart. 16 »

MAFFEI (SC.). Galliæ antiquitates quædam selectæ, atque in plures epistolas distributæ. 1732, in-4. 5 »

MITCHELL (T.). Index græcitatis Platonicæ. Ox., 1832, 2 vol. in-8 cart. 35 »

MOKE (H.-T.). La Belgique ancienne et ses Origines gauloise, germanique et franque. 1855, in-8. 8 »

MONNIER (professeur). *Alcuin* et son influence littéraire, religieuse et politique chez les Francks. 1853, in-8. 3 50

— De Gothescalci et Joh. Scoti Erigenae controversia. 1853, in-8. 1 50

MOREL (professeur). Etudes sur l'abbé Dubos, secrétaire perpétuel de l'Académie française. 1850, 1 vol. gr. in-8. 3 50

MULLER. Memorie numismatiche di C. Cavedoni, B. Borghesi, Diamilla Muller, Capranesi, Matronga, Audierne, Visconti, Giordani. 1853, in-4 *avec planches.* 12 »

NOVUM TESTAMENTUM, juxta exemplar Millianum. Oxonii, 1851, in-12 cart. 4 »

— **VETUS TESTAMENTUM**, ex versione septuaginta interpretum. 3 vol. in-12 cart. 21 »

OBRY. Etude historique et philosophique sur le participe passé français et sur les verbes auxiliaires. 1852, in-8. 5 »

OPUSCULA. Græcorum veterum sententiosa et moralia, græce et latine, collegit, disposuit, emendavit et illustravit Orellius. Lipsiæ, 1819, 2 vol. in-8. 12 »

ORATORES ATTICI, ex recensione I. Bekkeri, editio nova et emendata. Berolini, 1823-1824, 5 vol. in-8. 18 »

OUVRÉ (professeur). *Aubéry du Maurier*, ministre de France à La Haye. 1853, in-8. 5 »

— De Monarchia Dantis Alghieri. 1853, in-8. 1 »

PAIGNON. Eloquence et improvisation, art de la parole oratoire. 1854, 3e tirage, in-8. 6 »

Un éminent magistrat a caractérisé en quelques mots les qualités de ce livre : « Cet ouvrage, dit M. Dupin, n'est pas une rhétorique, c'est « un livre écrit avec le sentiment de l'amour de l'art. » La première édition avait été publiée en 1846, sous le pseudonyme de Gorgias, l'un des plus célèbres orateurs de l'antiquité, créateur de l'éloquence parlée. En se couvrant d'un voile, M. Paignon laissait ainsi à la critique et à l'opinion publique une entière liberté ou d'assurer le succès, ou de laisser dans l'oubli son livre. La critique a fait avec bienveillance à l'auteur le reproche de n'avoir pas hautement avoué son œuvre, il a dû céder et révéler son nom. Les bornes de cet extrait ne permettent pas de faire connaître avec quelle ampleur les traditions de l'éloquence et de l'improvisation ont été reproduites depuis les temps anciens jusqu'à nos jours dans cet ouvrage, divisé en neuf livres traitant de toutes les parties de l'art oratoire.

PARDESSUS (membre de l'Institut). Loi salique, ou Recueil contenant les anciennes rédactions de cette loi et le texte connu sous le nom de *lex emendata*. 1843, in-4. 25 »

PATRU (professeur). De la Philosophie du moyen âge, depuis le VIIIe siècle jusqu'à l'apparition, en Occident, de la Physique et de la Métaphysique d'Aristote. 1848, 1 vol. in-8. 3 50

— *Willemi Campellensis* de natura et de origine rerum placita. in-8. 1 50

— Esprit et Méthode de Bacon en Philosophie, avec des Citations continuelles de l'auteur. 1854, in-8. 2 »

PEARSONI (J.). Adversaria Hesychiana. Ox., 1844, 2 vol. in-8 cart. 22 »

PELLISSIER (agrégé de philosophie, professeur au Collége et à l'Ecole préparatoire de Sainte-Barbe). Précis d'un Cours élémentaire de Logique, conformément aux nouveaux programmes. 1856, 1 fort vol. in-12. — (V. Bouiller). 3 »

Les inspecteurs et les examinateurs de l'Université ont souvent manifesté le regret de trouver les élèves incapables de répondre à leurs questions par une définition précise ou un exemple qui ne traînât pas depuis le moyen âge dans les logiques de l'École. Ce précis a été composé pour satisfaire à ces légitimes exigences. C'est une suite de *définitions* et *d'exemptes* empruntés à nos classiques ou tirés des principes élémentaires des sciences et des arts. Il offre un intérêt particulier aux élèves de la section des sciences, qui y trouveront un développement nouveau des questions relatives à la *Méthode*.

PERRECIOT (J.). De l'Etat civil des Personnes et de la Condition des terres dans les Gaules, dès les temps celtiques jusqu'à la rédaction des coutumes. 1845, nouv. édit., 3 vol. in-8. 18 »

PETIGNY (membre de l'Institut, Inscriptions et Belles-Lettres). Etudes sur l'Histoire, les Lois et les Institutions de l'époque mérovingienne. 1851, 3 vol. in-8. 18 »

PHÆDRI. Fabulæ Æsopiæ. Oxonii, 1848, in-18 cart. toile. 1 50

PHILEMONIS Grammatici quæ supersunt, vulgatis emendatiora et auctiora edidit Fr. Osann. Accedunt anecdota nonnulla græca. Berolini, 1821, gr. in-8. 5 »

PLATONIS quæ exstant Opera ; accedunt Platonis quæ feruntur scripta ; ad optimorum librorum fidem recensuit, in linguam latinam convertit, adnotationibus explanavit, indicesque rerum

ac verborum accuratissimos adjecit F. Astius. Lipsiæ, 1819-1827, 11 vol in-8. 36 »

— Lexicon platonicum auctore F. Astio. Lipsiæ, 1834-1838, 3 vol. in-8. 25 »

Complément indispensable du précédent ouvrage.

PREVOST-PARADOL. Elisabeth et Henri IV (1595-1598). Ambassade de Hénault de Maisse, en Angleterre, au sujet de la paix de Vervins. 1855, in-8. 3 50

PUISEUX (professeur). Résumés d'Histoire universelle, rédigés conformément au plan d'études des lycées et aux programmes des baccalauréats ès lettres et ès sciences. 3 vol. in-12. 4 50

Chaque volume se vend séparément :

A. Temps moderne. Rhétorique. 1 50

B. Histoire du moyen âge. (Cours de 2e.) 1 50

C. Histoire ancienne. (Cours de 3e.) 1 50

PORT. Essai sur l'histoire maritime de Narbonne, Mémoire qui a obtenu une médaille d'or au concours des Antiquités nationales. 1854, in-8. 4 »

PRISCIANI Cæsariensis Grammatici Opera ad vetustissimos Codices nunc primum edidit A. Krehl. Lipsiæ, 1819-1820, 2 vol. in-8. 10 »

QUANTIN (Max.). Recherches sur le Tiers-Etat, au moyen-âge, dans les pays qui forment aujourd'hui le département de l'Yonne. 1851, broch. in-8. 2 »

— Cartulaire général de l'Yonne, recueil des documents authentiques, pour servir à l'Histoire des pays qui forment ce département. Auxerre, 1854, 4 vol. 17 »

QUINTI SMYRNÆI Posthomericorum libri XIV. Nunc primum ad librorum mss. fidem recensuit, restituit et supplevit Th. Christ. Tychsen. Accesserunt observationes Chr. Gottl. Heynii. Argentorati, 1807, in-8. 4 »

— Voy. Homerus.

RANGABÉ (secrétaire de la Société archéologique d'Athènes). Antiquités helléniques, ou Répertoire d'inscriptions et d'autres antiquités découvertes depuis l'affranchissement de la Grèce. 1 vol. in-4, avec planches. 25 »

READ (Charles). Henri IV et le ministre Dan. Chamier. 1854, in-8. 2 »

REGNARD (Ed.). Mémoire sur la télégraphie électrique à courants combinés et à double échappement, et sur l'horlogerie électrique. In-8 br., 1855, avec planches. 2 »

RENAN. Averroès et l'averroïsme, essai historique. 1852, in-8. 6 »

— De Philosophia peripatetica, apud Syros. 1852, in-8. 1 50

— Eclaircissements tirés des langues sémitiques sur quelques points de la prononciation grecque. 1849, in-8. 2 »

— De l'Origine du Langage. 1848, in-8. 1 50

— Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. 1re partie : *Histoire générale des langues sémitiques*. Gr. in-8, 1855. 12 »

RICCIO (Gennaro). Repertorio ossia descrizione e tassa delle monete di città antiche comprese ne perimetri delle provincie componenti l'attuale regno delle Due-Sicilie; al di qua del faro. Napoli, 1852, 1 vol. in-4, avec planches. 12 »

RICCOBONI (Ant.). Paraphrasis in Rhetoricam Aristotelis. Oxo., 1819, in-8 cart. 3 »

RODRIGUEZ (Eugenio). Guida generale della navigazione per le coste septentrionali ed orientali dell' America del sud dal rio della Plata al Parà, etc., etc; agiuntavi l'esposizione delle carte dei venti e delle correnti del Maury, con molti figuri. Napoli, 1854. Parte prima 60 »

SALUSTII (Crispi) Quæ exstant recognovit notisque criticis instruxit Fr. Dor. Gerlach. Basileæ, 1823, 3 in-4. 20 »

— Opera omnia. Oxonii, 1851, in-18 cart. 2 50

SCHŒLL (Max-Samson). *Cours d'histoire des États européens*, depuis le bouleversement de l'Empire romain d'Occident jusqu'en 1789. 1830-1834, 46 vol. in-8. 120 »

— *Histoire de la littérature grecque profane*, depuis son origine jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs; suivie d'un précis de l'histoire de la transplantation de la littérature grecque en Occident. 2e édit. entièrement refondue sur un nouveau plan, et enrichie de la partie bibliographique. 8 vol. in-8. 30 »

— *Histoire abrégée de la littérature romaine*. 4 vol. in-8. 16 »

SOCRATIS (scholastici) Ecclesiastica historia, edidit Hussey. Oxon, 1853, 3 vol. in-8. 45 »

— Ex recensione Valesii. Ox., 1844, in-8 cart. 14 »

SOPHOCLIS Dramata quæ supersunt et deperditorum fragmenta, græce et latine. Denuo recensuit et illustravit Bothe. Lipsiæ, 1806, 2 vol. in-8. 10 »

— Tragediæ. Oxonii, 1851, in-18 cart. 3 50

STRABONIS rerum geographica. lib. XVII, gr. et lat. Annotationes et tabulas geograph. adjecit Th. Falconer. Oxonii, 1807, 2 vol. in-fol. 35 »

TACITI (Corn.) Opera omnia ad fidem edit. Orellianæ. Oxonii, 1853, 2 vol. in-18 cart. 7 »

TARDIF. Essai sur les Neumes. 1853, in-8. 1 50

TATTŒ (H). Lexicon Ægyptiaco-latinum, cum indice vocum lat. Oxo., 1835, in-8 cart. 40 »

— Prophetæ majores, in dialecto linguæ Ægyptiacæ; cum versione lat. Oxo., 1852, 2 in-8 cart. 28 »

TESORO letterariaro di Ercolano ossia la reale officina dei papiri Ercolanensi. Napoli, 1855, in-4. 25 »

THE CHRISTIAN YEAR, forty-first edition. Oxford, 1852, in-32 cart. 2 50

THEOCRITI *Reliquiæ*, græce et latine. Textum recognovit et cum animadversionibus Theophili Christ. Harlesii, Jo. Ch. Danielis Schreberi, aliorum excerptis suisque edidit Th. Kiessling. Accedunt argumenta græca, scholia, epistola Jac. Morellii ad Harlesium, et indices. Lipsiæ, 1819, 1 gros vol. in-8 de 1040 pages. 6 »

THEOCRITUS, BION et **MOSCHUS**, græce et latine. Accedunt virorum doctorum animadversiones, scholia, indices et M. Æmilii Porti Lexicon doricum. Londini, 1829, 2 volumes grand in-8. 10 »

THEODORETI Ecclesiasticæ historiæ libri quinque (græce) cum interpret. lat. Valesii (H.), recensuit Gaisford. Oxo., 1854, in-8 cart. 14 »

— Græcarum affectionum curatio. Oxo., 1829, in-8 cart. 20 »

THEOPHILI de corporis humani fabrica libri V. Ed. Greenhill (græce). Ox., 1842, in-8 cart. 22 »

THEOPHRASTI *Characteres*, ad optimorum librorum fidem recensuit, de notationum ingenio atque auctore exposuit, et perpetua adnotatione illustravit D. F. Astius. Lipsiæ, 1816, 1 vol. in-8. 4 »

THUCYDIDIS de Bello Peloponnesiaco libri octo. Recensuit et explicavit T. H. Bothe. Lipsiæ, 1848, 2 vol. in-8. 12 »

— Historia. Oxonii. 1848, 2 in-18 cart. 5 »

— The history of the Peloponnensian War. by Th. Arnold. 3 vol. 1847. Oxonii, in-8 cart. 27 »

TITI LIVII Historiarum libri qui supersunt omnes et deperditorum fragmenta ex recensione Arn. Drakenborchii passim refecta, cum indice rerum locupletissimo. Accessit, præter varietatem lectionum Gronovianæ et Crevierianæ, glossarium Livianum : curante G. Ernesti. Lipsiæ, 1823-1827, 5 volumes in-8. 15 »

VARRONIS (M. Terent.) de Lingua Latina libri qui supersunt. Ex codicum vetustissimarumque editionum auctoritate integra lectione adjecta, recensuit Spengel. Accedit Index græcorum locorum apud Priscianum quæ exstant ex codice Monacensi ; Supplementum editionis Krehlianæ. Berolini, 1826, grand in-8. 10 »

VERGÉ. Séances et Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, Compte rendu par Ch. Vergé, docteur en droit, sous la direction de M. Mignet. 1842-1852 (1re, 2e, 3e séries). 22 v. in-8. 220 »

— 1853-1854 (4e série), 4 vol. par an: 20 »

Abonnement pour 1855; pour Paris : 20 fr.— Pour la province et l'étranger : 25 fr.

VIRGILII MARONIS *Opera*. Interpretatione et notis illustravit G. Ruæus S. Jesu, ad usum S. Delphini. Basono, 1826, 2 vol. in-4. 8 »

WHITE (Mead.). The Ormulum. Oxf., 1852, 2 v. in-8 cart. 50 »

WIL (H.) et **BENLOEW** (L.). Théorie générale de l'Accentuation latine, suivie de Recherches sur les Inscriptions accentuées et d'un Examen des Vues de M. Bopp sur l'Histoire de l'Accent. Paris, 1855, in-8 br. 8 »

WIDAL. Des divers caractères de Misanthropie chez les écrivains anciens et modernes, Thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris. 1851. 2 50

— In Taciti dialogum de Oratoribus Disputatio. 1851, in-8, br. 1 50

— Etude sur trois tragédies de Senèque, imitées d'Euripide. Paris, 1854, in-18 br. 3 »

WOLFGANGI (Seb.). Index vocabulorum in Homeri Iliade atque Odyssea. Ox., 1780, in-8 cart. 18 »

XENOPHONTIS Historia Græca, ex recens. Dindorfii. Oxon., 1853, in-8 cart. 16 »

— Memorabilia Socratis. Oxonii, 1849, in-18 cart. 1 50

ZOSIMI Historiæ, græce et latine. Recensuit, notis criticis et commentario historico illustr. J.-F. Reitemeier cum animadvers. C.-G. Heynii. Lipsiæ, 1784, gr. in-8. 5 »

Paris. — Imprimerie d'E. Duverger, rue des Grès, 11.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

a39003 000315316b
BQ 7014 .Z5D37 1855
DELONDRE, ADRIEN.
DOCTRINE PHILOSOPHIQUE

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 06 04 07 19 08 2